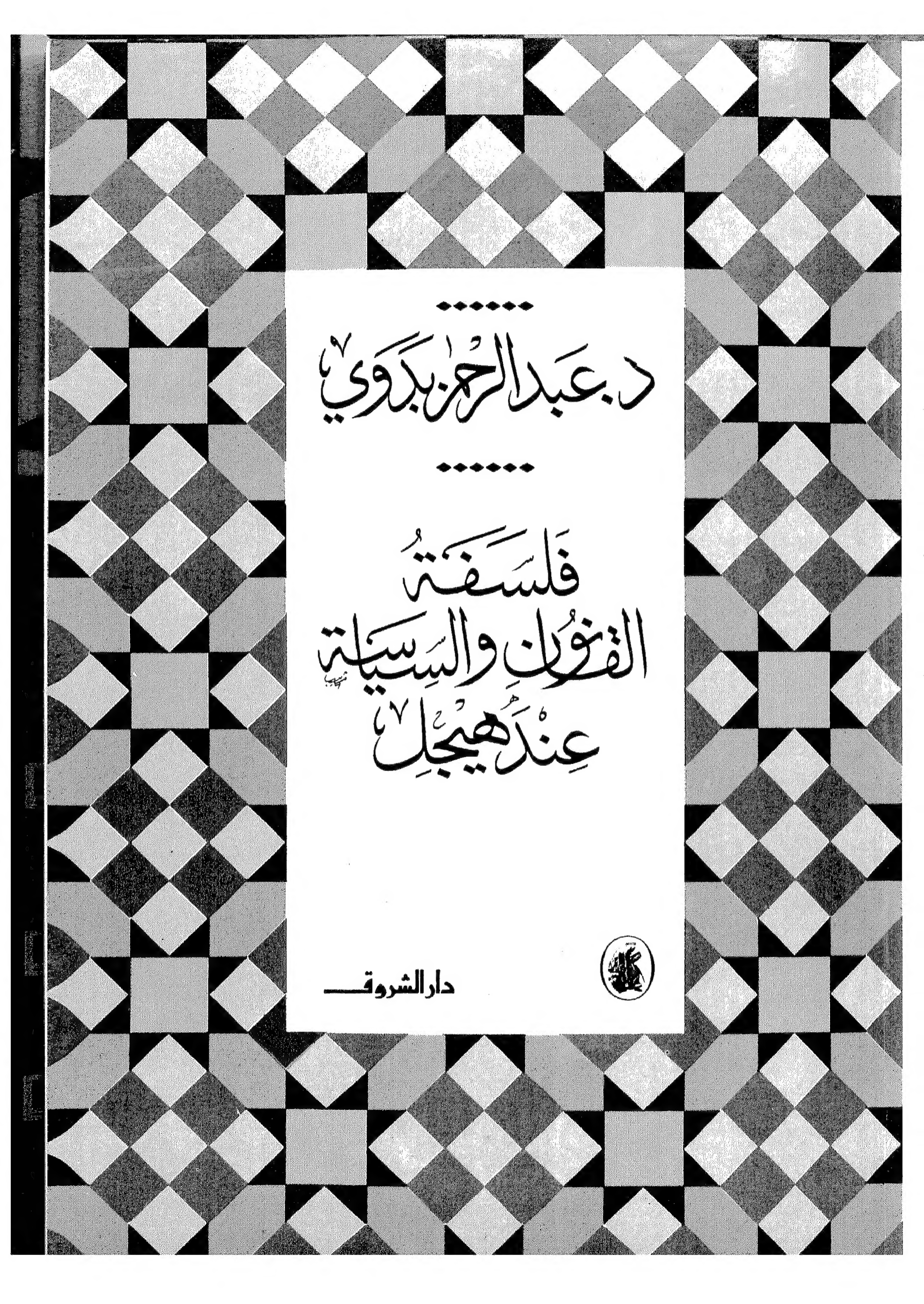

د. عبد الرحمن بدوي
فلسفة القانون والسياسة عند هيجل
دار الشروق

فلسفة
القانون والسياسة
عند هيجل



الطبعة الأولى
1996

المؤسسة العربية للدراسات والنشر

المركز الرئيسي:
بيروت، ساقية الجنزير، شارع برلين
بناية برج الكارلتون
ت: 807900/1 ص.ب.: 11-5460
تلكس: LE/DIRKAY 40067 برقيًا: موكيالي



دار الفارس للنشر والتوزيع
عمان، الشميساني، شارع عبد الحميد شومان
عمارة بترا سنتر، فوق (مطعم بيتزاهت)
ت: 605432 فاكس: 685501
ص.ب: 9157 عمان 11191

دار الشروق
أسسها محمد المعلم عام ١٩٦٨
القاهرة : ١٦ شارع جواد حسنى ـ هاتف : ٣٩٣٤٥٧٨ ـ ٣٩٢٩٣٣٣
فاكس : ٣٩٣٤٨١٤ (٠٢) تلكس : 93091 SHROK UN
بيروت : ص.ب: ٨٠٦٤ ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ ـ ٨١٧٧٦٥ ـ ٨١٧٢١٣
فاكس : ٨٦٧٥٥٥ ـ تلكس : SHOROK 20175 LE

د. عبد الرحمن بدوي

فلسفة القانون والسياسة عند هيجل



دار الشروق

فلسفة الحق والقانون

الفصل الأول

تعريفات

أول مشكلة يواجهها الباحث في فلسفة الحق والقانون عند هيجل تتعلق بالمصطلحات:

ذلك أن اللفظ الألماني Recht ومقابلة الفرنسي droit والإنكليزي right والإيطالي diritto والأسباني derecho لفظ مشترك يدل على معنيين متميزين:

الأول هو ما يطلق عليه في العربية اسم: الحق، في مقابل الواجب، أي ما يملكه الإنسان في مقابل ما على الإنسان من التزام: والمعنى الكلي هو ما يطلق عليه اسم: القانون، أي السُّنة التي تحدد العلاقات بين الناس في شأن من الشؤون، والتي يلتزم باتباعها الناس في المجتمع، ويترتب على عدم الالتزام بها عقوبات.

وقد ترتب على هذا الخلط بين كلا المعنيين نتائج بالغة السوء والتعقيد. فعلى الرغم من وجود لفظين مختلفين للدلالة على المعنيين المذكورين، فقد أصرَّ رجال القانون على ممارسة هذا التشويش بعنا عجيب. فهم يعبّرون عن القانون المدني مثلاً بلفظ droit في الفرنسية، Burgerrecht في الألمانية، الخ، وهم لا يعنون «الحق» بل القانون المسنون في مواد. وسمّوا الكلية الجامعية التي فيها ندرس القوانين باسم faculté de droit، الخ. وانعكس هذا على ترجمة هذا اللفظ في العربية، فاستعمل أولاً اللفظ: كلية الحقوق (في صيغة الجمع) مع أنه في اللغات الأوروبية في صورة المفرد)، ثم استعملت بعض البلدان العربية اللفظ: كلية القانون.

وهيجل لم يكتف بالاستمرار في هذا الخلط بين «الحق» وبين «القانون» في

استعماله للفظ recht، بل زاد عليه ما هو أدهى وأمرّ وذلك أنه استعمل اللفظ recht - إلى جانب المعنيين السابقين - بمعنى: الأخلاق والسياسة. وفي هذا قال نقولاي هارتمن: «إن الموضوع الذي عالجه هيجل في كتاب «مبادىء فلسفة الحق» ليس أبداً فلسفة القانون كما تتصورها اليوم. وذلك ليس فقط لأن نظرية الدولة، التي تؤلّف القسم الثاني من هذا الكتاب، لا تنحصر في القانون العام، بل لأن هذا الكتاب يعالج موضوعاً أوسع بكثير: إنه يشتمل على عرض الأخلاق كما يتصورها هيجل، وموضوعها الخاص هو الحياة الأخلاقية. فبالمعنى المعتاد، هناك سوء فهم بين العنوان وبين مضمون الكتاب. والمعنى المعتاد ليس هو الذي قصده هيجل»[1].

وهيجل نفسه يصرّح بهذا فيقول: «حين تتحدث ها هنا (أي في هذا الكتاب) عن الـRecht (الحق في القانون) فإننا لا نقصد فقط القانون المدني، كما جرت العادة، بل ونقصد أيضاً الأخلاق Moralität، والحياة الأخلاقية، والتاريخ الكلّي، فهذه كلها تندرج في ميدانه، لأن هذا التصوّر يوحّد بين الأفكار وفقاً للحقيقة» («فلسفة الحق والقانون، بند ٣٣، إضافة).

وهكذا يتوسع هيجل في معنى كلمة recht إلى أبعد حد، ويبلغ هذا التوسع الدرجة القصوى حين يصرّح بأن «الـrecht (القانون والحق) هو الحرية بوجه عام من حيث هي الصورة Idee» («فلسفة الحق والقانون، بند ٢٩).

ومعنى هذه العبارة هو أن الـ Recht هو الوجود المتحقق العيني للإرادة الحرة. ولهذا فإن الحق - القانون (ومن الآن فصاعداً سنستعمل هذا اللفظ المزدوج للتعبير عن الـ Recht) هو الشكل العيني للحرية الإنسانية. إنه الحرية محققة» عينياً، أي الحرية العامة الملتزمة الكلية. وهيجل في هذا يعارض أمانويل كنت، ويقول في تعليقة على هذا البند (بند ٢٩) إن «النقطة الرئيسية في تعريف كنت (كنت: نظرية القانون»، المقدمة، بند حـ)، وهو التعريف المقرّ به بوجه عام، هي تعريف حريتي أو حرية إرادتي، وهو تحديد يسمح بحيث تتوافق - وفقاً لقانون كلي - مع حرية أسمى إنسان آخر». وتعليق هيجل على هذا يقول إن هذا التعريف لا يحتوي إلاّ على تحديد سلبي، هو الحدّ في الحرية، ثم إن التوافق بين حرية الواحد

---

(١) نقولاي هارتمن: «فلسفة المثالية الألمانية»، الجزء الثاني: هيجل. برلين سنة ١٩٦٠ ص٥٠٩.

وحرية، الآخرين ما هو إلاّ الهوية الشكلية المعروفة في مبدأ عدم التناقض في المنطق ـ أما هيجل فيرى أن الحق ـ القانون ليس تحديداً للحرية، بل هو التحقيق الفعلي للحرية في الوجود العيني التجريبي. ولهذا ينتهي إلى القول بأن الواجبات هي الحقوق، والحقوق هي الواجبات.

وتفسير هذا عند هيجل هو أن ثمّ هوية بين الإرادة الخاصة والإرادة العامة، بين مصالح الأفراد وبين الدولة. وهو بهذا يقرر أنه «في الدولة الواجب والحق يوجدان في نفس العلاقة» [«مبادىء فلسفة الحق والقانون» بند ٢٦١، ملاحظة]. والدولة هي المرحلة الأخيرة العينية المتحققة، التي فيها تتخذ المواجهة بين الحقوق والواجبات معناها النهائي. إن الدولة تحقق فيها الإرضاء الشامل للذات والآخرين. «إن على الإنسان واجبات بمقدار ما له من حقوق، وإن له حقوقاً بمقدار ما عليه من واجبات. في القانون المجرد لي حقٌّ، وعلى الغير واجب مناظر له. وفي الأخلاق، حق ضميري وإرادتي الخاصة وحق ما هو خير لي هما في هوية مع الواجب، وهما موضوعان فقط من حيث هما ما يجب أن يكون» (بند ١٥٥).

وبعد أن أوضحنا معنى الحق والقانون، علينا أن نحدد معنى الأخلاقية Sittlichrkeit التي جعلها هيجل عنصراً أساسياً في فلسفة الحق والقانون:

إن هيجل يميز بين وجهين للحياة الأخلاقية، فيقول إن هناك أولاً الحياة الأخلاقية. كما تتجلى بضمير الفرد، وهناك ثانياً الحياة الأخلاقية كما تتحقق فعلياً في الآيين وفي النظم الاجتماعية. ويطلق على الأولى لفظ Moralität، وعلى الثانية لفظ Sittlichkeit. ويمكن أن نترجم الأولى بالأخلاق، والثانية بالآيين، وهي كلمة فارسية استخدمها ابن المقفع للدلالة على العادات والتقاليد والنظم السارية في مجتمع ما. ويمكن أن نقول إن الآيين هي الأخلاق المتحققة عينياً في مجتمع، وهي تعبر عن نفسها في الأسرة، وفي المجتمع المدني، وفي الدولة. وفي الآيين تتطابق الحقوق مع الواجبات: فللإنسان «الحق» في أن يعيش في أسرة، وفي مجتمع، وفي دولة. لأن هذه هي «التزامات» يريدها ويستطيع الوفاء بها، وهي قواعد كلية للسلوك اختارها بحريّة لنفسه، ولفردانيته، متخلياً بذلك عن الفردية (الأنانية) وعن الهوى الجامح لأهوائه الطبيعية.

«الخطوط الأساسية لفلسفة الحق ـ القانون»

وقد عرض هيجل آراءه في فلسفة الحق ـ القانون في كتاب ذي عنوانين:

١ ـ «قانون الطبيعة وعلم الدولة بإيجاز».

Naturrecht und staatswrissenschaft in Grundlinien.

٢ ـ «الخطوط الأساسية لفلسفة الحق ـ القانون».

Grudlimien der philosophie des rechts.

وظهر كلا العنوانين الواحد مقابل الآخر في صفحتي العنوان، وذلك في الطبعة الأولى التي صدرت في برلين لدى الناشر نقولاي Nikolai.

وفي المقدمة (وتاريخها ٢٥ يونيو سنة ١٨٢٠ في برلين) يعلن هيجل أنه ألّف هذا الكتاب من أجل طلابه الذين كانوا يحضرون محاضرات في جامعة برلين. وكان قد عين ـ كما ذكرنا بالتفصيل في كتابنا: «حياة هيجل» (بيروت سنة ١٩٨٢ ـ أستاذاً في جامعة برلين في شهر يوليو سنة ١٨١٨، وبدأ في إلقاء محاضرات في الفصل الدراسي الأول من خريف تلك السنة.

واستمر يدرس في جامعة برلين حتى وفاته في ١٤ نوفمبر وطوال هذه المدة ألقى محاضرات في فلسفة القانون، خمس مرات، خلال فصل الشتاء من السنوات: ١٨١٨، ١٨١٩، ١٨٢٢، ١٨٢٤. ويقول يوهانس هوفميستر في مقدمة الطبعة الرابعة لكتاب: «الخطوط الأساسية لفلسفة الحق ـ القانون» (ص IX، تعليق): «من الجدير بالذكر أن هيجل، بعد العام الدراسي ١٨٢٤/ ١٨٢٥ لم يلق دروساً في فلسفة الحق ـ القانون. وربما كان السبب في ذلك هو من ناحية أن هذا الموضوع قد جعله عرضة لعداوات واتهامات نتيجة للمواقف السياسية التي اتخذها في هذا الكتاب (راجع هيجل: «الكتابات البرلينية Berline Schrif ten، الملحق)؛ ومن ناحية لأن عدد الطلبة المسجلين الذين كانوا يحضرون هذه المحاضرات قد كان قليلاً. ثم إنه ما دام هذا الكتاب قد صار هو المعتمد في التدريس، فقد آثر هيجل أن يكل تدريس هذه المادة إلى أحد طلابه، صحيح أنه في إعلانه عن محاضراته في الفصل الدراسي الشتوي لسنة ١٨٣٠/ ٣١ ذكر مادة فلسفة الحق ـ القانون، لكن في الواقع ترك تدريس هذه المادة إلى أحد تلاميذه وهو ميشليه Michelet. ويكتب هيجل الملاحظة التالية في المصدر السابق الذكر بمناسبة هذا الفصل الدراسي: «بسبب اعتبارات عدم الملاءمة، لم أتناول فلسفة الحق ـ القانون» ـ وإن كان قد أعلن عنها في برنامج الفصل الدراسي (راجع: الكتابات البرلينية، الملحق). وفي الفصل الدراسي الثاني ١٨٣١/ ٣٢ فكر هيجل (ـ ربما بسبب

توجيهات من مصادر عليا، وذلك لإيجاد توازن مع موقف جالس Gans الذي كان ليبرالياً ـ) في أن يستأنف تدريس هذه المادة. لكن الموت عاجله بعد إلقائه قليلاً من المحاضرات. انظر عن هذا الموضوع، وأيضاً عن الاختلافات بين هيجل وجانس، «رسائل من وإلى هيجل» حـ٣ [١٩٥٤] من ٣٥٥ وما يلها، وص٤٧٢».

ولقد صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب، كما قلنا، في برلين سنة ١٨٢١، وهي الطبعة الوحيدة التي ظهرت إبان حياة هيجل.

ثم ظهرت الطبعة الثانية(١) في برلين سنة ١٨٣٣ بعناية جانس Gans، الذي صحّح الأخطاء المطبعية التي وقعت في الطبعة الأولى وأجرى بعض تصحيحات في العبارة. وأهم من هذا أنه أضاف ١٩٤ إضافة Zusatze، ألحقها بالبنود التي ترجع إليها. وقد استمد هذه الإضافات من كراسات طالبين حضرا محاضرات هيجل أوهما هوتو G.H. Hotho الذي حضر الفصل الشتوي ١٨٢٢/٢٣، وجريسهايم M.G. Von Gniesheim الذي حضر الفصل الشتوي ١٨٢٤/ ٢٥ وهذه الكراسات أودعت أولاً في مكتبة ماربرج، وقد صارت الآن في حوزة مكتبة الدولة البروسية في برلين. وكان في عزم يوهانس هوفمايستر أن ينشر هذه الكراسات كملحق لنشرته لكتاب «الخطوط الأساسية. . .»، لكن توفي في ١٦ أكتوبر سنة ١٩٥٥ وهو في السابعة والأربعين من عمره، قبل أن يتمكن من ذلك. بيد أن التنج K.Ilting نشر كراسات هوتو Hotho وذلك في سنة ١٩٧٤ (في استوتجرت). وستصدر كراسات جريسهايم عن الفصل الشتوي ١٨٢٤/ ٢٥ جزء رابع لـ«محاضرات في فلسفة الحق ـ القانون.

ويأخذ هوفمايستر على جانس أن في نشرته لهذه «الإضافات» قد سلك مسلكاً خالياً من التدقيق، بل وإنه سلك مسلكاً على هواه، وأهمل في عمله. بيد أن التنج Ilting يعارض ملاحظة هو فما يستر هذه، ويقرر أن جانس تصرّف بدقة وبحسب ما يقتضيه العمل الفلسفي (راجع نشرته) حـ٣ من محاضرات في فلسفة الحق ـ القانون»، ص١٢٤).

ولإيضاح المشكلة نقول إن جانس يقرر ما يلي: «لا يوجد (في هذه

---

(١) عند الناشر Duncker und Humbolt. وتحتوي على ٢٠ + ٤٤٠ص. وطبعت مرة أخرى في سنة ١٨٤٠، مرة ثالثة في ١٨٥٤. ثم أعيد طبعها ضمن طبعة اليربيل جـ ٧ سنة ١٩٢٧ ـ سنة ١٩٣٠.

الإضافات) أقوال من عندي، ولا تعديل في النص. وكل ما هنالك هو ترتيب في الأسلوب، وربط بين الجمل، وأحياناً اختيار للكلمات تقدمت؟» (مقدمة نشرة ص XVI، برلين سنة ١٨٣٣).

ويعلن هوفمايستر على هذا قائلاً: لو اقتصر الأمر على ذلك، لما كان هناك ما يلام عليه جانس، لأن كراسات الطالبين هي كراسات طلاب في سن العشرين لم ينضجا بعد بحيث يسجلان بذمة ما قاله الأستاذ. ومن الطبيعي أن تختلط روح التلميذ بروح الأستاذ فيما يسجلان. ومن حق جانس أن يجري في عبارتيهما تصحيحات في الأسلوب وفي التركيب اللغوي وفي اختيار الألفاظ كما أن من المعلوم أن أسلوب هيجل في الكلام يتضمن الكثير من التكرار، واستعمال التعبيرات المجازية والعبارات المتوازية، كما أنه يتسع للتفصيل والشرح، وهي أمور لا توجد في أسلوبه في الكتابة.

وبعد هذا التبرير يتساءل هوفمايشر: هل جانس، فيما عدا ذلك، قد التزم الدقة في النقل عن هذه الكراسات؟ ويجيب قائلاً: كلا، بل تصرف جانس بحرية وإهمال وانسياق وراء الهوى. «وعلينا أن نقول ـ هكذا يستمر هوفمايشر ـ إن جانس قد أسقط قسطاً كبيراً من إضافات هيجل ذات الأهمية البالغة. ولتقديم صورة لذلك نقول إن جانس اقتطف جملة من هنا وجملة من هناك من المخطوطات، ترجع إلى السياق الأصلي لكلام هيجل، بحيث تركبت إضافات جانس من أقوال منعزلة غير مترابطة، (ص XIV- XIII من المقدمة).

يضاف إلى ذلك أنه مثلاً في الإضافة الخاصة بالبند رقم ٢١ يخلط في الأقوال ويأتي بتعبيرات غير وافية بالمقصود.

ويلاحظ ثانياً أن جانس في تحريره للإضافات لا يكتفي بالأقوال الواردة في محاضرات فصل دراسي معين واحد، بل أحياناً يمزج عبارات وردت في فصل مع عبارات وردت في محاضرات فصل آخر رغم أن هذا الأخير ورد مزوداً بإيضاحات من نوع آخر. ويوجد هوفمايستر شواهد على ذلك (ص XV).

وحسبنا هذا المقدر. وننظر في سائر الطبعات التالية لكتابنا هذا.

بعد طبعة جانس، جاءت طبعة بولند في ليدن بهولنده عند الناشر أورياني؛ في سنة ١٩٠٢.

Hegels Grudlinien der philosophie des rechts, herausgeg ebe n von G.J.P.J Bolland. Leyden lidriani, 1502.

وتقع في ٣٣٦ ص.

لكن هذه الطبعة لا تكاد تختلف شيء عن طبعة جانس.

ثم خطا النشر خطوة مهمة بصدور طبعة لسون Georg Lassan:

Grudlinien der philosphie des rechts, mit dem von Gans redigerten zusatzen aus Hegels vorlesumgen, Nev hrsg. von Gearg Lasosn.

وقد ظهرت الطبعة الأولى في سنة ١٩١٠، والثانية في سنة ١٩٢١، والثالثة في لبيشله سنة ١٩٣٠ لدى الناشر Felix Meuer. وتقع في ٩٣ + < ٣٨٠ من وذلك ضمن «المكتبة الفلسفية» تحت رقم ٩٣.

وفي نفس هذه المجموعة: «المكتبة الفلسفية» تحت رقم ١٢٤ب (ليتسك سنة ١٩٣٠) نشر لسّون التعليقات التي كتبها هيجل بخط يده على هامش نسخته الشخصية من كتاب «الخطوط الرئيسية في فلسفة الحق - القانون» - وذلك بعنوان:

Hegel, Eigenhändige Ransdemerhungen zu semer Rechtsphlsophie, philos. Bibliothek, 124b. Leipzig, 1930.

ويدهش لسّون لكون هذه التعليقات الهامشية على نسخة هيجل لا تتضمن شيئاً مما ورد في «الإضافات» التي نشرها جانس. لكن هوفمايستر يقر ذلك بأن ما نشره جانس لا يمثل إلاّ مختارات موجزة جداً لما ذكره هيجل أثناء محاضراته والمتمثل، كراسات تلميذية.

ثم جاء يوهانس هوفمايسر Hoffmeister (١٩٠٨ - ١٩٥٥) فأصدر خير نشرة حتى الآن لكتابنا هذا - تحت هذا العنوان:

Georg wilhelum Friedrich Hegel: Grumdlmiein der Philosophie des rechts mit Hegels rigenhcidigen Rcudlvemerhunyen in seiven Hard exempler des rechts philosophie Herausgegeben von johannes Hoffneister. Verlag von Felix Meiner.

وقد صدرت الطبعة الأولى هذه النشرة في سنة ١٩٥٥، تحت رقم ١٢٤ أ من مجموعة «المكتبة الفلسفية عند الناشر Felix Meiner في هامبورج وصدرت الطبعة الرابعة، منها في سنة ١٩٦٧ بالأوفست. وتقع في ١٧ + ٤٣٤ ص.

ويقول هوفمايستر في مقدمة نشرته: «إن الفارق الجوهري بين هذه الطبعة وبين الطبعات السابقة (لهذا الكتاب) يقوم في كون الملاحظات التي كتبها هيجل بخط يده - والتي يلوح أن الغرض منها كان توسيع وتفسير النص المطبوع

لمحاضراته ـ قد أدمجت في الكتاب نفسه. وهذه الملاحظات الكثيرة بخط يد هيجل قد حفظت لنا في نسخة تخللها أوراق نص من النصف الأول لفلسفة الحق ـ القانون، وقد أفردهما هيجل نفسه وجلّدهما». (مقدمة الناشر ص VII).

وتقع هذه «الملاحظات» في آخر نشرة هوفمايستر، من ص ٣٠١ إلى ص ٤٣٠ ويتلو ذلك صفحتان (٤٣١ ـ ٤٣٢) مأخوذتان عن ورقة مفردة تتعلق بكتاب «فلسفة الحق ـ القانون»، وهذه الورقة محفوظة في مكتبة جامعة هارفرد، بالولايات المتحدة الأمريكية.

الفصل الثاني

القانون، والأرادة، والحرية

«موضوع فلسفة القانون هو صورة Idee، أي مفهوم القانون وتحقيق هذا المفهوم» (عمر ١).

ويشرح هيجل هذا التعريف بأن يقول إن الفلسفة تعني بالصور Ideen لا بما اعتاد الناس أن يسموه: المفهومات لأن الفلسفة توضّح أن هذه المفهومات ذات طابع جزئي وليس بحقيقي، وتبيّن أيضاً أن المفهوم Begriff هو وحده الذي له وجود حقيقي وفعّال، وكل ما ليس له وجود يحدده المفهوم إنما هو وجود عارض مؤقت، ومجرد ظن، أو ظاهرة بغير جوهر، ووهم.

والصورة عند هيجل هي المفهوم الذي يتحقق بالفعل، والذي يستمر وجوده خلال التغيرات. إنها ليست شكلاً، بل هي مضمون يهب نفسه شكلاً «والفلسفة تعلم جيداً أن المفهومات المحضة المزعومة هي أمور خالية من المعنى» (تعليق على الهامش). وهيجل يقصد هنا أمانويل كنت الذي قال بوجود مفهومات محضة في العقل المحض. وكما أن الروح لا توجد بدون الجسم، كذلك المفهوم لا يوجد بدون الواقع. ولإدراك مفهوم ما لا بد من اعتبار أمرين: المعنى الفلسفي، والتحقيق الفعلي في الوجود الزماني» إن صورة القانون هي الحرية، ولإدراكها حقاً لا بد من إدراك مفهومها وشكلها العيني في الآنية Dasein».

«وعلم القانون هو جزء من الفلسفة. ومهمته هي التفصيل ابتداءً من مفهوم هو الصورة Idee، وهذه الصورة هي علة الشيء، أو - والمعنى واحد - متابعة التفصيل والنمو الباطن الخاص بالشيء هو نفسه. ومن حيث هو جزء (من الفلسفة) فإنه يبدأ من نقطة محددة بدقة، هي النتيجة والحقيقة لما يسبقها ويكوّن ما يمكن

أن يسمى بالبرهان. وإذا ما نظر إليه من حيث المستقبل، فإن مفهوم القانون يبقى إذن خارج علم القانون، ذلك أن استنباطه يفترض ها هنا مقدماً، ولا بد من الإقرار به بوصفه أمراً معطى» (بند ٢).

ولتفسير هذا البند نقول بأن علم القانون ليس علماً تجريبياً، وصفياً خالصاً؛ بل هو علم فلسفي، بمعنى أنه ينظر إلى الوقائع على أنها تحقيق لهدف معين يفسّر ويبرر وجود الصورة. وهذا الهدف هو سبب وجود هذا الأمر.

وذلك أن علم القانون ـ في نظر هيجل ـ يبدأ من مفهوم الحرية، وهذا المفهوم يتجدد وفقاً للتطور التاريخي. فهو إذن لا يخترع مفهوم الحرية، لأن الأجيال السابقة قد أسهمت في إيجاد هذا المفهوم. وهو ليس ملزماً بإثبات وحدة الحرية، لأن الحرية موجودة. وكل ما عليه هو أن يدرك معناها، ويعيها.

والعلم الوضعي للقانون «يهتم في المقام الأول بتحديد ما هو قانوني quid est de juris، أي ما هي التحديدات الشرعية الجزئية. وهذا هو ما يفسر التوصية التي تقول: كل تعريف في القانون المدني خطر. وذلك لأنه بقدر ما يزداد التناقض في قواعد قانون معين، يقلّ إمكان وضع تعريفات فيه. لأنه لما كانت هذه التعريفات يجب عليها أن تقدم تحديدات عامة، فإنها تبرز بوضوح ما هنالك من تناقض، وبالتالي من ظلم، في هذا القانون ـ وعلى هذا النحو لم يكن من الممكن وضع تعريف للإنسان في القانون الروماني، لأنه لم يكن من الممكن إدراج العبد تحت هذا التعريف، إذ كان وضع العَبْد إهانةً لهذا المفهوم للإنسان. وبالمثل يبدو تعريف المِلْكية (بكسر الميم وسكون اللام) والملاك (بضم الميم وتشديد اللام) في ظروف عديدة. صحيح أن من الممكن استنباط التعريف من الاشتقاق، لكن الغالب هو استخلاصه من الأحوال الجزئية، وحينئذ سيكون الأساس فيه هو العاطفة وتصور الناس. وحينئذ ستقوم دقة التعريف في الاتفاق مع التصورات القائمة. لكن هذه الطريقة تطرح جانباً الأمر الوحيد الجوهري من وجهة النظر العلميّة، أعني ما يتعلق بالمضمون، وبضرورة الشيء (الذي هو هنا: القانون) في ذاته ولذاته، فيما يتعلق بشكل المفهوم وطبيعته. أما في المعرفة الفلسفية فالأمر بعكس ذلك: ضرورة المفهوم هي الأمر المهم، والحركة التي بها يصير نتيجة هي البرهان واستنباطه». (ملاحظة على بند ٢).

والقانون يكون وضعياً:

أ ـ إن من حيث الشكل، وذلك بأن يكون ساري المفعول في دولة ما؛ وهذه السلطة الشرعية للقانون هي المبدأ الذي يجعل دراسته ممكنة، أي تمكن من قيام العلم الوضعي للقانون.

ب ـ ومن حيث المضمون، وذلك بأن يكتسب هذا القانون عنصراً إيجابياً (أو: وضعياً): ١ ـ بالطابع الخاص لشعب ما، ومستوى تطوره التاريخي، ومجموع الظروف التي تنتسب إلى الضرورة الطبيعية؛ ٢ ـ وبالضرورة التي تجعل أن نظاماً من القوانين يجب أن يسمح بتطبيق المفهوم العام على كل المواقف أو الأحوال الجزئية التي يمكن أن تطرأ من الخارج وفقاً للظروف؛ ٣ ـ وبالترتيبات النهائية الضرورية لإصدار أحكام فعلية في محاكم القضاء.

وهيجل، في تعليقه على هذا البند رقم ٣، نبه إلى أن الفلسفة لا تعترف بكون بعض القوانين إنما هي وليدة العاطفة والميل والهوى، أو ناتجة عن الاستبداد والتحكم القهري في الناس. ذلك لأنه يرى أن هذا اللون من القوانين أمر عارض بالنسبة إلى القانون الوضعي الحقيقي ولا يتناول طبيعته الصحيحة. «صحيح أن القانون الطبيعي أو القانون الفلسفي يختلف عن القانون الوضعي. لكنه سيكون من الخطأ الفاحش أن نستنتج من هذا أن كليهما يعارض الآخر ويناقضه. والأحرى هو أن بين القانون الطبيعي أو القانون الفلسفي وبين القانون الوضعي نفس العلاق التي بين الـ Institutes وبين «Pandectes» (ملاحظة على بند ٣).

وهيجل يقصد من هذا أن الـ Institutes تعرض المبادىء، بينما الـ Pandectes تحتوي على كيفية تطبيق المبادىء على الأحوال الجزئية وفي الفقه. وقد لاحظ فوكس T.M. Fox في ترجمته الانجليزية (ص ٣٠٧) أن هذا التمييز من جانب هيجل بين مضمون هاتين المجموعتين من القوانين الرومانية اللتين دوّنتا في عهد الامبراطور يوستنيان ـ لا يطابق المضمون الفعلي لكلتيهما.

والخلاصة هي أن «القانون الوضعي» تميز إما من حيث الشكل، وإما من حيث المضمون. فمن حيث الشكل، يكون القانون وضعياً إذا كان ساري المفعول ويجري به العمل بالفعل في دولة ما. والعلم الوضعي للقانون لا يهتم إلاّ بهذا. ومن هنا لا يلتفت إلى كون القانون يتمشى مع العدل، ومع الحرية، ومع حقوق الإنسان ولهذا فليس من حق علم القانون الوضعي أن ينقد الأسس التي تقوم عليها هذه القوانين.

أما من حيث المضمون فإن القانون الوضعي هو ثمرة التطور التاريخي العيني، وللطابع الذي لشعب ما وتفاعله مع الوضع الجغرافي والضرورات الطبيعية للبلاد. ثم تأتي مرحلة فيها تفرض القوانين من جانب سلطة مستبدة، وفي هذه الحالة تكون القوانين مفروضة فرضاً من الحاكم المستبد، إنها ستكون قوانين من الخارج، أي ليست صادرة من إرادة الشعب. واللحظة الثالثة، وهي الأهم، هي المقدار الذي به تتفق هذه القوانين مع إرادة الشعب أن يكون حرّاً وأن يدافع عن هذه الحرية حتى النهاية.

وهنا يشير هيجل إلى كون مونتسكييه هو صاحب الفضل في أنه كان أول من درس القوانين آخذاً في الحسبان الوضع التاريخي للشعب. يقول هيجل «فيما يتعلق بالعنصر التاريخي للقانون الوضعي. .» كان مونتسكييه هو الذي توصل إلى النظرة التاريخية الصحيحة، وإلى وجهة النظر الفلسفية السليمة، والتي تقوم في عدم النظر في التشريع بوجه عام منفصلاً ومجرداً من الأحوال الجزئية، بل على العكس دعا هو إلى عدّها عنصراً مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالكل الشامل، وبكل الأحوال الأخرى التي تؤلف طابع أمة وعصر ما. وهي إنما تتلقى معناها الحقيقي وتبريرها من هذه العلاقة» (تعليق على بند ٣).

القانون ينبغي إذن أن يعتبر من حيث نشوؤه التاريخي. بيد أن هذا لا يكفي من الناحية الفلسفية، لأن هذا لا يكفي لتبريره. بل لا بد من إدراك الهدف الجوهري لهذا القانون، وهذا الهدف هو الحرية. يقول هيجل: «إن دراسة نشوء وتطور القواعد القانونية في الزمان، وهذا عمل تاريخي صرف، وكذلك معرفة النتائج المنطقية الناشئة عن مواجهتها مع مواقف قانونية موجودة ـ لهما قيمتهما وفائدتهما في مجالهما الخاص. لكنهما يبقيان مع ذلك خارج البحث الفلسفي، لأن التطور المؤسس على أسباب تاريخية ليس هو التطور المؤسس على حركة المفهوم. ثم إن التفسير والتبرير التاريخيين ليس لهما معنى التبرر الصحيح بذاته ولذاته. وهذا التمييز ذو الأهمية البالغة والذي يجب الاحتفاظ به بين واضح، لأنه من المسلم به، لأن الإجراء القانوني يمكن أن يظهر ـ تبعاً لظروف العصر والنظم القانونية المعمول بها ـ أنه قويّ الأساس ومتماسك، ومع ذلك يكون ظالماً وغير معقول في ذاته ولذاته، كما هي الحال، مثلاً في كثير من قواعد القانون الروماني الخاص، التي تنتج من سلطة الأب أو عن نظام الزواج عند الرومان» (ملاحظة على بند ٣).

إن هيجل يحمل على أولئك الذين يتخذون من الأوضاع التاريخية أساساً لتفسير وتبرير القانون. لأن هذا اللون من السلوك يغفل ما هو جوهري حقاً، ألا وهو مفهوم الشيء. «إن الناس يتحدثون عادة عن مفهومات قانونية رومانية، أو جرمانية، وعن مفهومات قانونية محدّدة في هذا القانون أو ذاك، بينما الواضح هو أن هذه ليست مفهومات بالمعنى الحقيقي، بل مجرد قواعد قانونية عامة، ومبادىء الذهن، ومبادىء، وقوانين، الخ» (الموضع نفسه).

وها هنا يدخل هيجل في مناقشة طويلة مع كبار رجال القانون في عصره، ممن ينتسبون إلى ما يعرف بالمدرسة التاريخية في القانون في ألمانياً. وكان على رأسها جوستان رتر فون هوجو Gustav Ritter von Hugo (١٧٦٤ ـ ١٨٤٤) الذي كان أستاذاً في جامعة جيتنجن Gottingen. وقد ألف متناً في القانون الروماني بعنوان: «متن في تاريخ القانون الروماني منذ عهد يوستنيان»، صدر لأول مرة سنة ١٧٩٠، ثم أعيد طبعه مراراً (وهيجل يشير إلى الطبعة الخامسة).

يقول هيجل عن هذا الكتاب: «في هذا المتن (الطبعة الخامسة، بند ٢٥٣) يقول هوجو «إن سيشرون يمتدح قانون الألواح الاثني عشر، ناظراً إليه بعين الفلاسفة بينا، على العكس، الفيلسوف فافورينوس»[١] قد نظر إلى هذه القوانين، بنفس الكيفية التي نظر بها الكثير من كبار الفلاسفة إلى القانون الوضعي. ويفند هوجو هذه الطريقة في معالجة المسألة قائلاً: إن «فافورينوس لم يفهم الألواح الاثني عشر كما أن الفلاسفة لم يفهموا القانون الوضعي». أما فيما يتعلق بالنقد الذي وجهه الفقيه سكتوس قيكليوس Sextus Caecilius (وقد ورد في كتاب أولو ـ جلّه Aulu Gelle: «الليالي الأتيكية»، ١٠ إلى ٢١ ضد فافورينوس، فإنها تعبر في المقام الأول عن المبدأ الحقيقي والثابت لتبرر ما هو وضعي خالص من حيث مضمونه. يقول كيكليوس لفافورينوس ـ ومعه الحق تماماً: «أنت لا تجهل أن الفوائد والعلاجات التي تأتي بها القوانين ـ بتغير وتختلف بحسب أخلاق العصر، وأنواع الجمهوريات، وأسباب القانون المباشرة، وشدة المفاسد التي يراد علاجها. وإذن فالقوانين لا يمكن أن تبقى دائماً في نفس الحال. بل الأمر على العكس

---

(١) Farvorinus: فيلسوف يوناني عاش في النصف الأول من القرن الثاني بعد الميلاد، وألّف عدة كتب، وكان من أشياع مدرسة الشكاك.

تماماً: إنها تتغير بتأثير عواصف الأحداث والمصير كما تغيّر العواصف منظر البحر والسماء. هل هناك قانون أكثر فائدة من مشروع قانون استولون Stolon وهل هناك ما هو أجزل عائدة من استفتا فوڤوينوس Vocanuis، الخ؛ وهل هناك ما هو أكثر ضرورة بين قانون ليكنيا Lex licinia الخ ومع ذلك فإن كل هذه القوانين قد تركت أونُسِيت مع ازدهار المدينة. إن هذه القوانين وضعية بالقدر الذي به معناها وفائدتها تتوقفان على الظروف، أي بالقدر الذي به تكون لها قيمة تاريخية». (الموضع نفسه).

ثم يواصل هيجل نقده لكتاب هوجو قائلاً إنه يزعم أن في القانون الروماني منطقاً عقلياً. ويستشهد هيجل على بطلان هذا القول ببعض الشواهد فيقول إن قانون الأسرة وقانون الرق في التشريع الروماني «بعيدان جداً عن أبسط مقتضيات العقل». ولا يرى أن القانون الروماني في أي عصر من عصوره قد وفّى بالمقتضيات العليا للعقل.

«وبوجه عام، يحتل القانون جزءاً من ميدان الإرادة، الروح، لكنه في داخل الروح يجد مكان وأساس انطلاق في الإرادة. والإرادة حرة، إلى حد أن الحرية تؤلف جوهره ومصيره. وينجم عن هذا أن نظام القانون هو ملكوت الحرية المتحققة بالفعل، وعالم الروح، العالم الذي تنتجه الروح ابتداء من ذاتها، كما لو كان طبيعة ثانية» (بند ٤).

القانون ـ عند هيجل ـ ظاهرة من ظواهر الحياة العقلية الواعية في الإنسان. إنه الظاهرة التي تتجلى فيها إرادة الإنسان، والإرادة تنطوي على معنى الحرية إذ من الحرية تصدر تصرفات الإنسان المميزة له بوصفه إنساناً. والإنسان ليس فقط حرّاً، بل هو بالضرورة حرّ، ولا يمكن أن يوجد إلاّ حرّاً وكل مجال يوجه فيه القانون هو مجال للحرية المتحققة بالفعل.

وفي الملاحظة على هذا البند يحيل هيجل إلى ما قاله في «موسوعة العلوم الفلسفية» (هيدلبرج، سنة ١٨١٧) في الملاحظة على البند رقم ٣٦٧ (= البند ٤٤٤ في الطبعة الثالثة)، ناعياً الحال الأسيفة التي كان عليها علم النفس آنذاك، وواعداً بمزيد من العدل في هذا الموضوع. ويجزىء هنا، في إثبات حرية الإرادة، بالإهابة بوعي كل إنسان، قائلاً: «يستطيع كل إنسان أن يجد في ذاته القدرة على أن ينفصل عن كل شيء، بدون استثناء، وأن يعيّن نفسه بنفسه؛ وأن يجد القدرة على أن

يعطي نفسه مضموناً بذاته أيّاً كان هذا المضمون» (من الملاحظة على بند ٤).

«والإرادة تحتوي على: ١ ـ عنصر عدم التحديد المحض أو عنصر التأمل المحض للأنا في ذاته، هذا التأمل الذي فيه يلغي كل تحديد، وكل مضمون معطى ومحدد، سواء صدر عن الطبيعة»، أو عن الحاجات، أو عن الميول، أو عن الرغبات، أو عن أي مصدر آخر كائناً ما كان. إنها اللانهائية التي لا حدود لها للتجريد أو للكلية» المطلقة، والفكر المحض في الذات» (بند ٥).

وتفسير ذلك أن الإرادة ليست ملكاته Vermoegen كما ذهب إلى ذلك أمانويل كنت. بل الإرادة لا تختلف عن الفكر: إنها الفكر الذي يريد أن يرى الواقع وقد تحوّل وفقاً له. إنها رغبة الفكر أن يوجد على شكل عيني واقعي. وإنما الفارق بين الإرادة وبين الفكر هو في الوظيفة: فالفكر أو النظر هو تحويل موضوع خارجي إلى صورة عقلية؛ والإنسان، حين يفكر، يستبعد المغايرة بين الفكر وبين العالم، بين الذات وبين الموضوع. وبالفكر يصير كل شيء متجانساً، عقلياً، وعنصراً للشمول. (راجع الإضافة التي أضافها جانس إلى بند ٤).

ومن هنا جاء هيجل في البند ٥ فذكر أن العنصر الأول في الإرادة هو التأمل (أو النظر) الذي يشمل في داخله كل إمكانيات العالم، ويشمل «الأنا» الذي يمثل الطبيعة الروحية للظواهر الخارجية.

يقول هيجل في الملاحظة على هذا البند: «إن أولئك الذين يعدّون الفكر ملكة خاصة، مستقلة، منفصلة عن الإرادة ـ منظوراً إليها هي الأخرى على أنها ملكة مستقلة ـ ويعتقدون أن الفكر يضرّ بالإرادة، خصوصاً الإرادة الطيبة، ـ هؤلاء يكشفون بهذا عن جهلهم التام بطبيعة الإرادة».

وتعريف الإرادة بأنها مجرد قوة محضة، أو إمكانية مطلقة هو فكرة خطرة.

وبالجملة، فإن الإرادة لا تصبح واقعية إلاّ إذا حددت نفسها. وهذا هو العنصر الثاني الذي يكمل «الأنا» النظري. إن الإرادة ليست بشيء، إذا أنكرت العالم، وإذا ثارت ضد كل شيء. ذلك لأن الإرادة تقوم جوهرياً في إرادة أمر معيّن محدّد. ولا بد من اختيار شيء من بين الأشياء الممكنة التي يقدمها لنا «الأنا» النظري، إن في وسعنا أن نعرف كل شيء، لكن ليس في وسعنا أن نريد كل شيء. ولهذا نجد في علم الكلام الإسلامي أن الإرادة تعرّف بأنها: «تعيين أحد

أوجه الممكن». إن الأنا حين يريد فإن يجد نفسه ويقتصر على شيء تعينه، ويعين ذاته بأحد أوجه التعين الممكنة. والإنسان الذي يريد حقاً شيئاً ما يتعهد بهذا أن يناضل في سبيل تحقيقه مهما كلفه ذلك من ثمن.

يقول هيجل في البند رقم ٦: (ب) وفضلاً عن ذلك فإن «الأنا» هو الانتقال من عدم التحدّد غير المتفاضل إلى التفاضل (أو: التنوع)، إلى التحدّد؛ إلى إيجاد محدد يكون مضموماً (محتوى) وموضوعاً، سواء أكان هذا المضمون (المحتوى) يعطى من قبل الطبيعة أو ناتجاً عن تصور الروح. وبهذا التوكيد للذات بوصفها شيئاً متعيناً يدخل «الأنا» في الوجود العيني التجريبي: إنها اللحظة المطلقة للتناهي أو لتشخُّص الأنا» (بند ٦).

وفي الملاحظة على هذا البند يقول: «إن هذه اللحظة (= العنصر) المثالية وهي لحظة (أو عنصر) التحدد هي، مثلها مثل اللحظة الأولى، سلب ورفع - Aufhebung. إنها قضاء على السلب المجرد الأول. وكما أن الجزئي متضمَّن في الكلي، فكذلك هذه اللحظة الثانية متضمنة في اللحظة الأولى: إنها مجرد تحقيق كما عليه اللحظة الأولى في ذاتها. ذلك أن اللحظة الأولى، من حيث أنها أولى بذاتها، لا تؤلّف اللامتناهي الحقيقي أو الكلية العينية، أعني المفهوم (أو النص)، بل هي فقط وجزئي».

ما يؤكده هيجل في هذا السياق هو آن الإنسان موجودٌ متناه، التناهي هو جوهره. وهذا بيّن من تشخّص الإرادة، أي اقتصارها على وجه محدد متناه من الأوجه اللامتناهية الممكنة. إن الإنسان موجود فعّال، ولكي يفعل فعليه أن يقتصر على تحقيق وجه واحد من أوجه الممكن، لأنه لا يستطيع أن يحقق كل أوجه الممكن وبمثلٍ بسيط تقول إن الطالب الحاصل على الثانوية العامة لا يستطيع أن يختار كل الكلّيات الجامعية في وقت معاً فضلاً عن أن يختار في الوقت ذاته أن يكون موظفاً ونجاراً وحداداً وفلاحاً وسائق سيارة أجرة الخ الخ في وقت معاً. فالتحديد في الاختيار ضروري إذن للفعل.

وإذن «الإرادة هي الوحدة بين هاتين اللحظتين؛ إنها التجزؤ المنعكس على نفسه، والمرتد بهذا إلى الكلي أو المقرر. إنها التعيين الذاتي للأنا، وهذه العملية تقوم بالنسبة إليها في أن تضع نفسها - في نفس الوقت - مع أنها سلب نفسها، أي على أنها تحدّد وتعين، مع البقاء عند ذاتها، أي في هويتها مع ذاتها وفي كليتها،

وإذن تبقى في التعين، ولا تتحدد إلاّ مع ذاتها. إن «الأنا» يعيّن ذاته بالقدر الذي هو به العلاقة التي للسلب مع ذاته. ولأنه هو هذه العلاقة، فإنه لا يكترث لهذا التعيّن، مع أنه تعيّر بأنه خاصة، ويعلم أنه صوري، وأنه مجرد إمكان لا يرتبط هو به، لكنه يجد نفسه فيه لأنه فقط وضع نفسه فيه. وتلك هي حرية الإرادة؛ وهذه الحرية تكوّن مفهوم جوهرية الإرادة، ويثقلها إن صح هذا التعبير، مثلما أن الثقل يكوّن جوهرية، الأجسام» (بند ٧).

وتفسير ذلك هو أن الإرادة الإنسانية هي الفعل الذي يحدّد به الإنسان نفسه، بحيث يعرف ما يريد، ويحقق موضوع اختياره لما يريده، وما لا يريد أن إرادة الفردية تمتد أيضاً إلى العالم الموضوعي. وهكذا تتحول الإمكانية المحضة التي يختار الإنسان تحقيقها إلى قيمة. وبهذا تصبح حرية الإنسان مصدراً لخلق العالم من جديد، عالم المثل والأهداف.

والفردانية عند هيجل هي المفهوم العيني الذي يوحّد بين الكلّي وبين الجزئي. والإرادة هي عملية ديناميكية وليست كياناً أستاتيكياً: إذ الإنسان يختار شيئاً، وجهاً من أوجه الممكن ويحققه بالفعل، وبهذا ينتج شيئاً جزئياً. والفكر هو الوجود الصوري الإنساني، أما الفعل فهو حقيقته التجريبية، هو آنية Dasein أي وجوده المحقق العيني. والإنسان إنما يعرف نفسه من خلال أفعاله، والأغيار إنما يعرفون الشخص من أفعاله. فالفعل لا ينفصل عن الإنسان، بل هو الذي يحقق الإنسان ويجعله موجوداً عينياً.

وفي الملاحظة على هذا البند يقول هيجل: «كل وعي بالذات يعلم أنه كلّي، وأن إمكان التجرد من كل تعيّن، إنه يعلم أيضاً إنه جزئي، وأن يتجلى مع مضمون (محتوى)، مع موضوع، مع هدف تعين بيد أن هاتين اللحظتين ليستا إلا تجريدات. وما هو عيني وحقيقي (وكل ما هو حقيقي هو عيني) هو الكلية التي يقابلها الجزئي، لكنه جزئي يتكيف مع الكلي بواسطة التأمل الذاتي. وهذه الوحدة هي الفردانية، لا الفردانية في مباشرتها بوصفها وحده أمر كما هي في الامتثال، بل الفردانية مفهومة وفقاً لمفهومها (انظر موسوعة العلوم الفلسفية» بنود ١١٢ ـ ١١٤)، أو هذه الفردانية ليست في الحقيقة إلاّ التصور (أو المفهوم) نفسه. وكل واحدة من هاتين اللحظتين (أو العنصرين، : أعني إمكانية الإرادة أن تتجرّد من كل شيء، وكونها متعينة إما بذاتها أو بشيء آخر ـ سيفهم دون صعوبة، لأن كل واحدة منها

لحظة غير حقيقية ولحظة للذهن. أما اللحظة الثالثة، وهي اللحظة الحقيقية والنظرية (وكل ما هو حقيقي، بالقدر الذي هو به مدرك، لا يمكن أن يكون إلاّ أمراً مفكراً فيه نظرياً) ـ فهي التي فيها يرفض الذهني ـ وهو الذي يدعو التصور غير متصور أن يدخل» (تعليق على البند ٧).

وفي إضافة إلى البند ٧ يقول هيجل: «إن الحرية لا تقوم في اللاتعين، ولا في التعيين، وإنما هي كلاهما معاً. إن العنيد له إرادة تقتصر على شيء واحد بعينه، وهو لا يشعر بأنه حرّ حين لا يستطيع أن يحقق ما يريد. لكن الإرادة ليست مرتبطة» بمضمون محدود، بل يجب عليها أن تذهب إلى ما بعد ذلك، لأن طبيعة الإرادة ليست ذلك الوجه الواحد ولا ذلك الارتباط. أما الحرية فهي، على العكس من ذلك، تقوم في أرادة شيء معين دون أن تكفّ عن أن تكون عند ذاتها في ذلك التعيُّن، مع عودتها من جديد إلى الكلي».

والإرادة هي التي تحقق التشخص أو الجزئية. فهي تقوم أولاً باستبعاد الفارق بين الفكر وبين وجوده الموضوعي العيني الخارجي، لأنه لا فارق في الواقع بين فكرة الشيء ووجوده الخارجي الموضوعي. وإنما فقط بالنسبة إلى الإنسان يوجد هذا التفريق بين باطن وخارج. إن الإنسان يشعر بحاجة، بنقص، فيحاول تحقيق هذا النقص، أي سد هذه الحاجة. والعقل وحدة هو الذي يحقق الرغبة ويسد الحاجة. والوسط الذي فيه يجري أشباع الحاجة هو العالم الخارجي. فالثنائية بين الذات والموضوع هو موقف ضروري من أجل العقل، لكن لا يوجد بالنسبة إلى الفكر النظري».

وهذا ما عبر عنه هيجل في البند ٨ فقال «التعيين فيما بعد للتجزئة (يراجع بند ٦) يكوّن تنوع أشكال الإرادة: ١ ـ أولاً بالقدر الذي به التعيّن هو التقابل الشكلي بين الذاتي والموضوعي، بوصفه وجوداً خارجياً مباشراً؛ وتلك هي الإرادة الشكلية من حيث هي وعي بالذات. إن هذه الإرادة الشكلية. تجد أمامها عالماً خارجياً، ومن حيث فردانية تقود إلى باطن الذات، وإن في التعيّن فإنها هي العملية التي ـ عن طريقه توسط الفعل والوسيله ـ تحوّل الغرض الذاتي إلى موضوعية. في العقل كما هو في ذاتي ولذاته، يكون التعين أمراً من شأنه هو شيئاً حقيقياً. وفي هذا المستوى، فإن علاقة الوعي (بشيء خارجي) لا يؤلف إلاّ الجانب الظاهري للإرادة، وليس لنا أن نأخذه في الاعتبار».

وفي الإضافة إلى هذا البند يقول: «إن اعتبار تعين الإرادة هو من شأن الذهن وليس في البداية أمراً نظرياً. وبالجملة فإن الإرادة لا تتعين فقط بمعنى المضمون، بل وأيضاً بمعنى الشكل - والتعيين وفقاً للشكل هو الهدف وهو تحقيق هذا الهدف. وهذا الهدف هو أولاً أمرٌ باطن فينا، إنه ذاتي، لكنه يجب أن يصير موضوعياً، وأن يطرح نقص الذاتية».

وفي الحاشية[1] التي كتبها هيجل على هامش نسخته (ص٣١١ - ٣١٢ من نشرة هوفمايستر) يقرر هيجل أن الفعل الإرادي هو الذي ينتج موضع الإرادة. فليست الموضوعات هي التي تصير إرادة، بل هي الإرادة وحدها هي التي تتجلى على شكل موضوعات وكل تعينات الإرادة يمكن أن تسمى «أهدافاً» Zwecke، أي تعينات مصيرها أن تتحقق بالفعل.

ب - وبالقدر الذي به تعيئات الإرادة هي تعينات خاصة، إذ هي تشخصها المنعكس على ذاته، فإنها مضمون (محتوى). وهذا المضمون، من حيث أنه مضمون الإرادة، هو - من حيث الشكل المذكور في رقم ٣ - هدف. وهذا الهدف إما أن يكون هدفاً باطناً أو ذاتياً في الإرادة التي تتمثله، أو أن يكون هدفاً قد تحقق بتوسط الفعل الذي يحوّل الذاتي إلى موضوعية» (بند ٩).

في الحاشية الهامشية على هذا البند يقول هيجل: «كل تعّينات الإرادة يمكن أن تسمى «أهدافاً» Zwecke، أي تعينات مصيرها أن تتحقق - لكنه لا فائدة من تصوّرها على هذا النحو، لأن مضمون الهدف الذي لم يتحقق بعدُ ومضمون الهدف الذي تحقق بالفعل هما أمر واحد. وما ينبغي أن يعرض هنا هو مفهوم الحرية الذي هو وحده الهدف: تحقيقه وتموضعه والتطور الذي؟ به تموضع اللحظات «أي تعينات الحرية المحتواة فيها. والتموضع معناه هنا ذلك التنوع الذي به يكون الهدف مرة في باطن المفهوم (حينما لا يكون هذا الهدف قد تحقق بعد ومرة أخرى حين يكون خارجاً عنه «حينما يكون الهدف قد تحقق».

«وهذا المضمون («المحتوى) - أو التعينات المختلفة للإرادة - هو أولاً مباشر. وهكذا فإن الإرادة ليست حرة إلا في ذاتها أو بالنسبة إلينا؛ وبعبارة أخرى،

---

(١) ستشير من الآن فصاعداً إلى هذه الحواشي بقولنا: حاشية هامشية.

إنها الإرادة وفقاً لمفهومها. وفقط بالقدر الذي به الإرادة تتخذ من ذاتها موضوعاً فإنها تكون من أجل ذاتها ما كانت في ذاتها.

ملاحظة: وفقاً لهذا التحديد، فإن التناهي يقوم فيما يلي: ما يكون الشيء في ذاته وفقاً لمفهومه فإن له وجوداً أو تجلياً مختلفاً عما هو عليه من أجل ذاته. فمثلاً: الوجود ـ خارج ـ الذات المجرد للطبيعة هو في ذاته المكان، ومن أجل ذاته هو الزمان. ولا بد هنا من ملاحظتين: الأولى: أنه لما كان الحق لا يقوم إلاّ في الصورة Idee، فإننا لا نملك بعد، في الحقيقة، موضوعاً أو تعيّناً، إذ لم ندرك ما هو في ذاته ووفقاً لمفهومه؛ وثانياً: الشيء ـ الذي هو في ذاته أو من حيث هو مفهوم، يوجد أيضاً، وهذا الوجود هو شكل للموضوع خاص به (مثل المكان، المذكور فيما سبق)، والفصل بين الوجود ـ في ذاته والوجود ـ من ـ أجل ذاته، ذلك الفصل الذي تلقاه في المتناهى، يكوّن في الوقت نفسه وجوده التجريبي أو تجلّيه (كما يدل على ذلك مثل الإرادة الطبيعية، ومثل القانون الشكلي، حسبما سنذكر فيما بعد). والذهن يقتصر على الموجوده في ذاته المحض، واستناداً إلى هذا الوجود في ذاته، فإنه يدعو الحرية: ملكة، لأنها ليست في الواقع إلاّ إمكانيته. بيد أنه ينظر إلى هذا التعين على أنه مطلق ونهائي، ولا يغير علاقته مع ما يريد، أو ـ بالجملة ـ حقيقته الفعلية إلاّ كتطبيق على مادة معطاة لا تنتسب إلى ماهية الحرية. وعلى هذا النحو، فإن الذهن يقتصر في دراسة للحرية، على وجهها المجرد، دون أن يهتم بفكرتها ولا بحقيقتها» (بند ١٠)[(١)].

ويقوم هذا البند على أساس التفرقة بين الوجود ـ في ذاته وبين الوجود ـ من أجل ـ ذاته فيما يتصل بالإرادة. والذهن إنما يتعلق بالوجود ـ في ـ ذاته للشيء، وبهذا فإن يدركه من حيث المفهوم العقلي. لكن ينبغي إدراك الشيء أيضاً من حيث الوجود ـ من ـ أجل ـ ذاته، أي من حيث تحقيقه لأهدافه التي تعبر عنها صورته Idee. وفي هذا ينقد هيجل كلاً من أمانويل كنت وفشته، وإن لم يذكرهما بالاسم، إذ ينبغي عليهما أنهما أدركا الإرادة على أنها ملكة أو قوة تتعلق بالوجود ـ

---

(١) يلاحظ أن شرح أوجين فلايشمن Eugéne Flieihmann على هذا البند (ص٣٠ ـ ٣١ من كتابه: فلسفة هيجل السياسية»، باريس سنة ١٩٩٢ عند الناشر جاليمار) لا علاقة له بهذا البند، إنما هو كلام عام لا صلة له بالنص؛ وهكذا الشأن في معظم شرحه على بنود الكتاب الذي نعته هو في العنوان بأنه: «على شكل شرح لكتاب: «أسس فلسفة القانون» لهيجل!!

في ـ ذاته، ولا تتعلق بالوجود ـ من ـ أجل ـ ذاته. والإرادة تكون من ـ أجل ـ ذاتها حينما تتخذ من نفسها موضوعاً، فتحقق أغراضها وأهدافها.

«والإرادة التي ليست حُدّة بعد إلا في ذاتها هي الإرادة المباشرة أو الطبيعية. وتحديدات الاختلاف التي يضعها المفهوم ـ وهو يحدد نفسه ـ في الإرادة تظهر في الإرادة المباشرة ـ كمضمون حاضر مباشرةً: إنها الميول، والرغبات، التي بها تتحدد الإرادة بواسطة الطبيعة. ولا يشك أن هذا المضمون وتحديداته اللاحقة يصدر عن معقولية الإرادة، وهو عقلي في ذاته؛ لكنه متى ما ترك على هذا الشكل من المباشرة فإنه لا يكون بعدُ على شكل المعقولية. صحيح أن هذا المضمون هو من أجلي أنا، هو مِلكي بوجه عام، لكن هذا الشكل وهذا المضمون لا يزالان بعدُ مختلفين. وتبعاً لذلك فإن الإرادة، في هذا المستوى، هي إرادة متناهية. «ملاحظة: وعلم النفس التجربي يصف هذه الميول وهذه الاتجاهات وكذلك الحاجات التي تصدر عنها، يصفها، كما يجدها أو كما يعتقد أنه يجدها في التجربة، ويسعى إلى تصنيف هذه المادة المعطاة تبعاً لمنهجه المعتاد. وسنرى فيما بعد ما هنالك من موضوعي في هذه الميول، وكيف يبدو هذا الوجه الموضوعي على حقيقته، بدون الشكل اللامعقول الذي هو فيه ميل، وكيف يتجلى في وجوده» (بند ١١).

وفي الإضافة إلى هذا البند يقول هيجل: «إن للحيوان أيضاً ميولاً ورغبات، لكن ليس لديه إرادة، ويجب عليه أن يذعن للميل إن لم يصرفه عن ذلك صارف من خارج. أما الإنسان فهو على عكس ذلك: إنه بوصفه شيئاً متعيناً تعيناً شاملاً فإنه يضع نفسه فوق الميول: إنه يستطيع أن يحدّدها وأن يضعها كما لو كانت ميوله هو الخاصة. إن الميل موجود في الطبيعة أما وضعه في هذا «الأنا» فهذا أمر يتوقف على إرادتي أنا. ولهذا فإن هذه لا تستطيع أن تدعي عذراً لها أن الميل جزء من الطبيعة».

ومحصل هذا البند أن ثم نوعين من الإرادة: الإرادة الطبيعية» أو المباشرة، وتخضع للميول والأهواء، والإرادة المقرونة بالعقل، أو الإرادة العقلية، وهذه لا تخضع للأهواء أو الميول والرغبات الطبيعية، بل تتحكم في هذه وتتصرف وفقاً لمنطق عقلي خاص، هو الذي يميز الإنسان من الحيوان.

ونظام هذا المحتوى، كما يتجلى مباشرة في الإرادة، يتكون من الميول

المتنوعة، وكل واحد منها هو لي أنا من بين كل الميول الأخرى، وهو في الوقت نفسه يكوّن شيئاً غير محدد وكلياً، وإشباعه يتوقف على عدد من الموضوعات ويمكن تحصيله بطرق مختلفة. ومن حيث أن الإرادة تتخذ شكل الفردانية في هذا اللاتعين المزدوج (راجع بند ٧)، فإنها قرار، ومن حيث كونها إرادة تتخذ قراراً فإنها إرادة فعّالة» (بند ١٢).

وفي الملاحظة على هذا البند يشير هيجل إلى أنه للقضاء على عدم التعيّن الذي فيه المضمون ممكن أن يكون هذا أو ذاك، فإن اللغة تستعمل تعبيراً آخر غير etwas beschliessen (ـ تقرر شيئاً ما) ـ وهذا التعبير الآخر هو sich entschliessen (يعمّم). وتبعاً لهذا التعبير الآخر، فإن عدم تعين الإرادة يشتمل على تعيينات، والإرادة لا تنتجها إلاّ ابتداء، من ذاتها. ومعنى هذا أن الإرادة في الإنسان تتخذ المبادرة من تلقاء نفسها، ولا تستسلم لما تأتي به الطبيعة والمعطى الخارجي. إن الإرادة في الإنسان تخلق وتحوّل وتنتج بدافع من ذاتها، لا بدافع وتأثير من المعطيات التجريبية.

فعل الإرادة الخلاّقة هذا هو الذي يميّز الفرد الواحد من الفرد الآخر. فأنا ـ مثلاً ـ «أصمم» على أن أصير ثرياً، على الرغم مما عساني أواجهه من مقاومة الآخرين، وعلى الرغم من أن تصميمي هذا قد يؤدي إلى جعل الآخرين فقراء. يقول هيجل: «بالتصميم تضع الإرادة نفسها على أنها إرادة فرد معين، إرادة تتميز من إرادة أي فرد آخر. لكن إذا غضضنا النظر أمن هذا التناهي، حتى لو صار واعياً (انظر بند ٢٢) فإن الإرادة المباشرة ليست إلاّ إرادة صورية، بسبب التمييز بين الشكل والمضمون (بند ١١). وهي لا تملك إلاّ التصميم المجرّد بما هو كذلك، وليس المضمون بَعْدُ هو مضمون الحرية، وعملها». (بند ١٣).

وفي الملاحظة على هذا البند يشير هيجل إلى أن موضوع الفكر كلي، بينما موضوع الإرادة جزئي، ولهذا فإن في الإرادة، لا في الفكر يبدأ التناهي الخاص بالعقل، ويشير إلى خطأ بعضهم ـ والمقصود بهم كنت وفيشته ـ «فيما يتعلق بطبيعة الفكر والإرادة، حين ظنوا أن الإنسان لا متناه من حيث الإرادة ولكن محدود متناهٍ، في الفكر. . . فإنه بالقدر الذي به تختلف الإرادة عن الفكر، فإن العكس هو الصحيح؛ والعقل المفكر، من حيث هو إرادة، هو الذي يعمل على حدوث التناهي» (ملاحظة على رقم ١٣).

في الإضافة إلى هذا البند يقول هيجل: «إن الإرادة التي لا تقرّر شيئاً ليست إرادة فعّالة. والإنسان الذي لا شخصية له لا يصل أبداً، إلى اتخاذ قرار. وسبب التردد يمكن أيضاً أن يقوم في نوع من رقة النفس، حين تعلم هذه أنه بالتعين فإنها تنخرط في التناهي، وتضع لنفسها صوراً، وهكذا تتخلى عن اللاتناهي، لكنها لا تريد التخلي عن الشمول الذي يتجلى أمامها. ومثل هذه النفس تعدّ ميتة، حتى لو شاءت أن تكون نفساً جميلة. وجيته Goethe يقول («أشعار») في السوناتة التي عنوانها: طبيعة وفن، إن من يرد أن ينجز أمراً عظيماً فيجب عليه أن يعرف كيف يحدّ من ذاته. إن الإنسان لا يدخل في الواقع الفعلي إلا بالتصميم والقرار، مهما كلّفه ذلك كثيراً. والجحود يبقى منطوياً في أفكاره ولا يملك الخروج منها، لأن هذا الجحود يهيء بهذا إمكانية، كلية. ولهذا فإن الإرادة الواثقة بنفسها لا تضيّع نفسها بأن تحدّد ذاتها».

المشكلة هنا هي هذا الإحراج: إذا صَمَّمت الإرادة على أمر فإنها تحدّ من ذاتها ومن إمكانياتها؛ وإذا لم تقرر شيئاً، فإنها لا تحقق شيئاً، وإن بقي الإمكان فسيحاً أمامها. والإرادة إما أن تقرر وأما أن لا تقرر؛ وكلا الأمرين يؤدي إلى نتائج غير مرغوب فيها. وهذا هو الإحراج في الوجود. (راجع ما قلناه بالتفصيل في هذا الموضوع في كتابنا: «الزمان الوجودي») وواضح أن هيجل هو من أنصار اتخاذ القرار والتصميم والتعين المحدود، مهما تكن النتائج، إذ يرى أن الإرادة التي لا تتخذ قراراً ليست إرادة بالمعنى الحقيقي.

«وبالقدر الذي به الإرادة المتناهية ليست هي الأنا اللامتناهي إلا بحسب جانب الشكل، الأنا اللامتناهي (انظر بند ٥) الذي ينعكس على ذاته ويقوم عند ذاته فإنها تقوم فوق المضمون، وفوق مختلف الميول، وفوق مختلف طرق تحقيق الواحد وأشباع الآخر. وفي هذه الحالات فإن الأنا اللامتناهي، لما كان غير متناه إلاّ من حيث الشكل، فإنه مرتبط بهذا المضمون، لأنه يجد فيه تعينات الطبيعة وحقيقتها الواقعية الخارجية. ومع ذلك فإنه، بوضعه «أنا» غير متعين، فإنه غير مرتبط بهذا المضمون الجزئي أو ذاك (راجع البندين ٦، ١١). وإذن فهذا المضمون، فيما يتعلق بتأمّل (أو انعكاس) الأنا في نفسه، ليس إلا مضموناً ممكناً، يمكن أن يكون لي ويمكن ألا يكون لي. إن الأنا هو إمكان التعين لهذا المضمون أو لأي مضمون آخر وإذن هو إمكان الاختيار بين هذه التعينات التي هي - بالنسبة

إليه ـ من وجهة النظر هذه تعيينات خارجية» (بند ١٤).

وخلاصة هذا البند هي أن الحرية لا تقوم في الكون في دائرة الممكنات دون اتخاذ قرار باختيار أحد أوجه الممكن، بل الحرية تقوم في القرار، في التصميم لاختيار أحد أوجه الممكن وتحقيقه بالفعل. إن الحرية ليست مجرد إمكانيات معلقة في الهواء، بل هي الفعل المحقق لأحد أوجه الممكن ونبذ سائر الأوجه. وهذا هو ما سيسميه هيدجر باسم «السقوط» Verfallen.

وفي تعليقة على هامش نسخته (ص٣١٤ من نشرة هوفمايستر) يقول هيجل إنها ليست الشروط هي التي تسبب الأختيار لأنها لا تملك إلا المساعدة أو ـ المنع ـ بل الحرية هي التي تختار أ ولا تختار ب، لأنها تريد أن تختار أ وليس ب، متخلية عن الإمكانات الشاملة لصالح إمكانية جزئية محددة. .

الهوى Willkür

الهوى هو الإرادة المتحررة من كل تفكير، والصادرة عن الذات، لا عن الموضوع. فيه لا يتوقف الاختيار على أسباب موضوعية في الشيء المختار، بل يرجع كله إلى حركة في نفس صاحب الإرادة. والهوى اعتباطي لأن الضرورة أو المعيارية ليست في المضمون أو الموضوع، بل هي في الذات، مع الأنا. والاختيار هنا اعتباطي، لأنه كان من الممكن أن يكون لأي وجه آخر من أوجه الممكن ومن هنا يتصف الشيء المختار بأنه عرضي Contingent، أي يمكن أن يكون ويمكن ألا يكون.

يقول هيجل في البند ١٥: «ووفقاً لما قلناه، فإن حرية الإرادة ليست إلا الهوى Willkür الذي يحتوي على هذا الوجه المزدوج: أن يكون، من ناحية، تأملاً حرّاً يغُضّ النظر عن كل شيء، ومن ناحية أخرى اعتماداً على مضمون أو مادة، سواء أعطى من الداخل أو من الخارج. ولأن هذا المضمون الذي هو ضرورة في ذاته كهدف ـ هو في الوقت نفسه متعين كمكان بالنسبة إلى الهوى، فإن الهوى هو الإمكان العَرَضي الذي يتجلى على شكل إرادة.

وفي الملاحظة على هذا البند يقول هيجل إن التصور الشائع لحرية الإرادة هو تصورها على أنها الهوى، والهوى حد أوسط بين الميل الطبيعي وبين الإرادة الحرة في ذاتها ولذاتها. فحين يقول الناس: الإرادة هي أن يفعل المرء ما يشاء،

فإن هذا القول يشهد على نقص كامل وافتقار إلى التكوين العقلي لأنه لا يوجد في هذا التصور أي أثر للإرادة الحرة بذاتها ولذاتها، ولا لأي قانون، ولا لحياة أخلاقية. إن الهوى بدلاً من أن يكون الإرادة بالمعنى الحقيقي هو ـ على العكس من ذلك ـ الإرادة بوصفها تناقضاً. ويقول هيجل إن المناقشات التي دارت في عهد ڤولف (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤) حول مفهوم الحرية إنما دارت في الواقع حول الهوى لا حول الحرية بالمعنى الحق.

«وما اختير في القرار (راجع بند ١٤) تسطيع الإرادة أن تعدل عنه من جديد (بند ٥). لكنها إذا استعملت إمكان عدم التمسك بهذا الاختيار واستبدال مضمون آخر، فهكذا إلى غير نهاية، فإنها بهذا لا تخرج عن التناهي، لأن كل واحد من هذه المضمونات هو أمرٌ مختلف عن الشكل، وبالتالي هو شيء متناه، إنه يضاد التعيّن، إنه اللاتعيّن ـ التردد أو التجريد ـ وبالتالي فإنه ليس إلاّ اللحظة الأخرى، وهي الأخرى محدودة» (بند ١٦).

ومحصل هذا البند أن ما يختاره الإنسان على هواه، أي اعتباطاً، فإنه يمكنه أن يعدل عنه إلى غيره، وهذا الغير يمكن أن يعدل عنه إلى غيره، وهكذا باستمرار، وذلك لأن الأمر المختار آمر عارض. والنتيجة لهذا الموقف هي التردد، وعدم القطع بشيء، وبهذا تصبح الحرية إمكانية معلقة أبداً، أي غير متحققة.

«والتناقض المندرج في الهوى (بند ١٥) يتجلى ـ كديالكتيك للميول ـ في هذه الواقعة وهي أنها تضرّ بعضها ببعض، وأن إرضاء البعض ـ يجرّ إلى إخضاع أو ترك إرضاء البعض الآخر، وهكذا باستمرار. ومن حيث أن الميل يتبع اتجاه تعيّنه ولا يملك في نفسه مقياسه الخاص، فإن من شأن القرار العارض للهوى أن يعيّن ما ينبغي إخضاعه أو التضحية به. فهو يسعى إذن، بواسطة حساب ذهني أو بأيّ نظام إشارة كائناً ما كان، أن يعيّن بأيّ ميل يمكن الحصول على أكبر مقدار من الإرضاء» (بند ١٧).

وفي إضافة إلى هذا البند يقول هيجل: «إن الميول هي أولاً مضمون الإرادة، والتأمل وحده هو الذي يقوم فوقها. بيد أن هذه الميول تصبح في نفسها فعّالة، ويدفع بعضها بعضاً، ويعارض بعضها بعضاً وتريد كلها أن تُرْضَى. لكن إذا أهملت الباقي واستسلمت لدافع واحد من بينها، فإني سأجد نفسي في تحديد هدّام، لأني بهذا تخليت عن كليتي التي هي نسق من كل الميول. كذلك لا أتقدم فتيلاً إذا

وضعت بين هذه الميول ترتيباً تنازلياً أو تصاعدياً، كما يفعل ذلك الذهن عادةً، إذ لا يوجد أيّ مقياس للقيام بهذا التصنيف؛ وإذا أردنا الامتثال لهذا المطلب الترتيبي، فإننا نغوص في ملال العموميات العادية جداً».

ويقول في هامش نسخته: (ص٣١٤ ـ ٣١٥) من نشرة هوفمايستر): «إن الاستسلام لميل هو أمر مدمّر ـ وهذا هو ديالكتيكه؛ والنظر إليه على أنه إيجابي خالص ـ لا سلب فيه ولا تحديد ـ هو انحياز له. والتحدد ـ هو عدم الكون في وجود».

وحاصل هذا البند هو أن الإنسان إذا استسلم للذة واحدة، هلك إذا أنقضت هذه اللذة، لأنها كانت الهدف في حياة. وإذا لم تنته هذه اللذة، فإنه يظل سأراً أو أرقاً فيها؛ وحينئذ يهلك أيضاً بالنسبة إلى سائر الناس الذين لا يشاركون في هذه اللذة. كذلك يحدث نفس الديالكتيك إذا ما أشبع المرء عدة لذّات، لأن إشباع الواحدة يؤدي إلى الحد من الأخرى. كذلك يلاحظ أن قول أصحاب مذهب اللذة إن الهدف هو تحصيل أكبر مقدار من اللذة قول باطل لأن اللذة ليست بالكم، بل بالكيف.

«وفي تقدير الميول، يتجلى الديالكتيك على النحو التالي: إن تعينات الإرادة المباشرة هي حسنة، من حيث أنها باطنة وإيجابية. وعلى هذا نقول إن الإنسان طيب بطبيعته لكن باالقدر الذي به هذه التعينات الطبيعية تتعارض مع الحرية ومع مفهوم الروح بوجه عام، وبالقدر الذي به تكوّن ما هو سلبيّ، فلا بد من استبعادها. وسيقال حينئذ إن الإنسان شرير بطبعه. وما يفعل لصالح أحد هذين المقولين هو ـ من وجهة النظر هذه على الأقل ـ هو الهوى الذاتي دائماً» (بند ١٨).

ويضيف إلى هذا البند ما يلي: «إن العقيدة المسيحية القائلة بأن الإنسان شرير بطبعه هي أسمى من العقيدة التي تقول إن الإنسان طيب، لكن بشرط أن نفهم العقيدة المسيحية المذكورة بحسب تفسيرها الفلسفي. إن الإنسان، من حيثُ هو روح، هو كائن حرّ، هو كائن صفته الخاصة هي أنه لا يتحدد بدوافعه الطبيعية. أما في الحالة المباشرة لعدم التحضر، فإن الإنسان يجد نفسه في وضع ليس هو وضعه (الصحيح) وعليه أن يتخلص منه. وهذا هو معنى عقيدة الخطيئة الأولى، والتي بدونها لن تكون المسيحية دين الحرية».

المسألة التي يثيرها هيجل في هذا البند هي: هل الإنسان بطبعه طيب، أو شرير. وروسو ومن على شاكلته من المفكرين قالوا إن الإنسان بطبعه طيب، وأن الحضارة هي التي تفسده. والمسيحية تقول، بحسب عقيدة الخطيئة الأولى، إن الإنسان شرير بطبعه. وهيجل يفسّر هذه العقيدة المسيحية تفسيراً غريباً خاصاً وهو أن المقصود بهذه العقيدة هو أن حالة الطبيعة أو الفطرة هي حالة توحش، وأن على الإنسان أن يتخلص منها بالحرية، أي بالأفعال الخيّرة.

وهيجل لا يفصل في هذه المسألة بحكم واحد، بل يرى أن الإنسان طيب وشرير بطبعه، والهوى هو الذي يقرر أن الإنسان طيب، أو هو شرير.

«وفي المطالبة بتطهير الميول هناك تصور عام يقول بأنه يجب التحرر من تعيّنها الطبيعي المباشر، من ذاتها ومن عَرَضية مضمونها، ابتغاء ردها إلى ماهيتها الجوهرية. وما هو حق في هذه المطالبة غير المحددة، هو أن الميول تكوّن النظام العقلي لتعين الإرادة. فإدراتها بحسب المفهوم، ذلك هو مضمون علم القانون (أو الحكم الحق)» ((بند ١٩).

وفي الملاحظة على هذا البند يقول هيجل: يمكن عرض مضمون هذا العام وفقاً لكل واحدة من لحظاته ـ مثلاً: الحق، المِلكيةَ (بكسر الميم)، الأخلاق، الأسرة، الدولة، الخ ـ على شكل (شعبي) عام بالإقرار بأن للإنسان بطبعه الميل إلى الحق، الميل إلى الملكية الميل إلى الأخلاق، الميل إلى الجماع، الميل إلى الاجتماع، الخ. وإذا أردنا اللجوء إلى تصور أدق وأكثر فلسفة من هذا الشكل من العرض المستمدّ من علم النفس التجريبي، فإن هناك عرضاً أشرنا إليه فيما سبق (راجع بند ٤، ملاحظة) وهو الذي عُدّ في الماضي ولا يزال يعدّ اليوم أنه: فلسفة. ويمكن الحصول عليه من أيسر طريقة بأن تقول إن الإنسان يكتشف في نفسه، كمعطيات في وعيه، أنه يريد الحق، والملكية (بكسر الميم)، والدولة، الخ وفيما بعد، سيظهر شكل جديد من هذا المضمون نفسه، يتخذ هنا شكل ميول، وهذا الشكل هو شكل الواجبات».

وهذا البند واضح ليس بحاجة إلى مزيد من التفسير.

«والتأمل إذا ما توجه إلى الميول وامتثلها وحسب حسابها، وعند المقارنة ليس فقط بين بعضها وبعض، بل وأيضاً بين وسائلها ونتائجها، الخ ومع مجموع

الإشباع ـ أو السعادة ـ أيضاً ـ فإنه يقدم إلى هذه المادة الشمول الشكلي، ويطهرها من غلظها وتوحشها. وهذا الإنتاج لكلية الفكر يكوّن القيمة المطلقة للحضارة (انظر بند ١٨٧) (بند ٢٠).

وفي الإضافة إلى هذا البند يقول: «في السعادة يمارس الفكرُ قدرته على القوة الطبيعية للميول، لأنه لا يشبع ما هو وقتي، بل يقتضي أن تكون السعادة شاملة. وهذا مرتبط بالحضارة، بالقدر الذي به الحضارة تدخل اعتبار الكلي. إن في المثل الأعلى للسعادة لحظتين: أولاً لحظة كليّة أسمى من كل الجزئيات، لكن لما كان مضمون هذا الكلي ينحصر في استمتاع كليّ، فإن الفردي والجزئي يظهر حينئذ، أي يظهر شيء متناه، ولا بد من العودة إلى الميول وكما أن مضمون السعادة يقوم في الذاتية والحساسية لكل فرد، فإن الهدف الكلي هو بدوره جزئي، وليس فيه بعد وحدة بين المضمون والشكل».

في هذا البند يتحدث هيجل عن دور الفكر في إيجاد الحضارة.. يقوم هذا الدور في المقارنة بين الميول الطبيعية الساذجة، وفي تقديرها، وفي مقارنتها بالوسائل المؤدية إلى إشباعها، حتى يتأدى من هذا كله إلى تخليصها من السذاجة والوحشية التي كانت عليها في الطبيعة والفطرة. والهدف من هذا العمل هو الوصول إلى ما هو كلّي. لكن المطلوب في السعادة يتناول الفرد الجزئي، فكيف يمكن التوفيق بين الكلي والجزئي في هذه الحالة؟! تلك هي المشكلة. إن السعادة يجب أن تتحقق للفرد، فكيف يتيسر لما هو كلي أن يحقق هذا الهدف الفردي؟! وهكذا يبرز هيجل ها هنا هذا الديالكتيك بين الكلي والجزئي في الحضارة.

«لكن حقيقة هذه الكلية الشكلية التي تجد تعينها في هذه المادة، في الوقت الذي هي فيه غير متعينة بالنسبة إلى ذاتها ـ نقول إن حقيقة هذه الكلية الشكلية هي الكلية التي تحرر نفسها، أي الإرادة، والحرية. ومن حيث أن للإرادة مضموناً وموضوعاً وهدفاً، من حيث هي شكل لا متناه، فإنها ليست بعدُ نقطة إرادة حرّة في ذاتها، بل هي الإرادة الحرّة لذاتها ـ إنها الصورة Idee بكل حقيقتها» (بند ٢١).

ويوضح هيجل هذا القول في الملاحظة المرفقة بهذا البند فيقول: «إن وعي الإرادة بذاتها على أنها شهوة، ميل، هو أمر محسوس، ومثل كل ظاهرة حِسّية بوجه عام، فإنه يدل على الخارج، وإذن على خروج الوعي بالذات عن ذاته. إن الإرادة المتكاملة تنطوي على عنصرين: هذا العنصر المحسوس، والكلية المفكّرة.

والإرادة الموجودة في ذاتها ولذاتها موضوعها هو الإرادة نفسها بما هي كذلك، أي في كليتها المحضة. وهذه الكلية تقوم في أن مباشرة ما هو طبيعي، والجزئية التي لا تنفصل عمّا هو طبيعي يُلغيان ويتجاوزان فيها، حينما ينتجهما التأمل. لكن هذا الإلغاء وهذا التجاور والرفع إلى الكلي هما ما تسميه: فعالية الفكر. إن الوعي بالذات، الذي يطهِّر موضوعه، أو مضمونه أو هدفه ابتغاء الإرتفاع ـ حتى مستوى هذه الكلية ـ إنما يفعل ذلك من حيث هو نشاط للفكر يُمارس في الإرادة. وهذه هي النقطة التي فيها يتضح أن الإرادة لا تكون إرادة حقة أو أرادة حرة، إلاّ من حيث هي عقل مفكر. إن العَبد لا يعرف شيئاً عن ماهيته، ولا نهائيته وحريته. إنه لا يعرف نفسه بوصفه ماهية ـ وهكذا هو لا يعرف، إذن هو لا يفكر. وهذا الوعي بالذات الذي يدرك ذاته ـ بواسطة الفكر ـ على أنه ماهية، وتبعاً لذلك ينفصل عما هو عَرَضِي وغير حقيقي، يكوّن مبدأ الحق (أو: القانون) والأخلاق والحياة الأخلاقية. والذين يريدون أن يتكلموا بكلام فلسفي عن الحق (أو القانون) والأخلاق والحياة الأخلاقية، ويستبعد من الفكر ابتغاء اللجوء إلى العاطفة، إلى القلب، إلى السوّرة (= الانطلاق)، إلى الحماسة ـ يكشفون بذلك عن احتقار عميق سقط فيه الفكر والعلم، لأن العلم، الغائص في اليأس والمستسلم للملال، يتخذ بعداً له التوحش والخلو من الفكر، وبالقدر الذي يتوقف فيه الفكر على نفسه، فإنه حينئذ يسلب من الإنسان كل حقيقة، وكل قيمة، وكل كرامة».

وفي الإضافة إلى هذا البند يقول: «إن الفلسفة، أو الحقيقة، تعني أن التصور مطالبة للواقع. فمثلاً: الجسم هو الواقع، والنفس هي التصور، لكن النفس والجسم ينبغي أن يكون كلاهما متطابقاً مع الآخر. إن الإنسان، إذا مات، فإنه يظل موجوداً، لكن وجوده لن يكون حينئذ وجوداً حقيقياً، بل هو وجود تجربي بدون تصور. ولهذا السبب فإن الجسم يصبح فريسة للفساد. ولهذا فإن الإرادة الحقيقية تقوم في أن ما تريده، أي مضمونها، هو في هوية معها، أي أن الحرية تريد الحرية».

ما يؤكده هيجل في هذا البند وما أضيف إليه هو توكيد أن الوعي بالذات هو جوهر الإنسان. ومن خلا مِنْ الوعي بذاته، فقد خلا من الإنسانية. ولهذا فإن العبد ليس إنساناً، لأنه لا يعي ذاته، لأنه لا يعي حريته. ويحمل هيجل على أولئك الذين يلجأون إلى العواطف، إلى القلب، إلى الحماسة، بدلاً من اللجوء إلى الفكر

الواعي. إن الإرادة ـ هكذا يؤكد هيجل ـ لا تكون إرادة بالمعنى الحقيقي إلاّ إذا كانت عقلاً مفكراً. وهو هنا يحمل على دعاة العاطفة والقلب والحماسة، من أمثال ياكوبي، وروسو، والرومنتيك بعامة.

«إن الإرادة في ذاتها ولذاتها لا متناهية حقاً، لأنها بالنسبة إلى نفسها هي موضوعها الخاص بها؛ وتبعاً لذلك فإن موضوعها ليس شيئاً آخر أو محاكاة لها، بل الإرادة، في هذا الموضوع قد حققت عوداً على نفسها. إنها إذن ليست مجرد إمكان، أو استعداد أو قوة بل هي اللاتناهي بالفعل (لا بالقوة)، لأن الوجود التجربي للتصور أو خارجية الموضوعية هي الداخل (أو: البطون) نفسه.

«ملاحظة: إذا لم نتحدث إذن إلا عن الإرادة الحرة بما هي كذلك، دون أن نحدّد أن المقصود هو الإرادة الحرة في ذاتها ولذاتها، فإننا إنما نتحدث عن الاستعداد للجزئيات أي عن الإرادة الطبيعية المتناهية (بند ٢١١، لا عن الإرادة الحرة، بالرغم من الألفاظ والرأي. إن الذهن، بإدراكه اللامتناهي كشيء سلبي، وبأنه كشيء هو اللابَعْدُ، فإنه يعتقد أنه يضعه كأمر أعلى ويزداد تقديراً له بقدر ما يلقى به بعيداً عنه ويُبتعد، كشيء أجنبي، لكنه، في الإرادة الحرة، اللامتناهي الحقيقي هو الواقع. الفعلي والحضور. إن الإرادة هي نفسها تلك الصورة Idee الحاضرة فيها» (بند ٢٢).

محصل هذا البند هو أن الإرادة في ذاتها ولذاتها هي لا متناهية، لأنها موضوع نفسها، فلا يحدها شيء.

«في الحرية وحدها تجد الإرادة نفسَها في بيتها حقاً، لأنها لا تعود إلاّ إلى نفسها، وبهذا تختفي كل علاقة تبعية تجاه شيء آخر. إنها حقيقية، وأحسن من هذا أن تقول إنها الحقيقة عينها، لأن تحديدها لذاتها يقوم في أن تكون قائمة في وجودها التجربي (أي بمعارضة ذاتها كموضوع)، فهذا هو مفهومها، أو ـ بعبارة أخرى ـ لأن الهدف والواقع للتصوّر المحض للإرادة هو عيانها لذاتها» (بند ٢٣).

وهذا كلام واضح ليس بحاجة إلى مزيد من التفسير.

«والإرادة تتصف بأنها كلية، لأن فيها يلغى ويُتجاوَر كل تحديد وكل فردانية. فهذان إنما يرجعان إلى الفارق بين التصوّر وموضوعه أو مضمونه، أو بعتبير آخر: هذان يرجعان إلى الفارق بين وجودها ـ لذاتها الذاتي ـ ووجودها ـ في ـ ذاتها، هذه الفردانية التي لها والتي تقرر وتستبعد ـ وكليتها نفسها.

«ملاحظة: التعريفات المختلفة للكلية قد عرضناها في قسم المنطق (من موسوعة العلوم الفلسفية»، بنود ١١٨ ـ ١٢٦). وهذا اللفظ: «كلية»، يجعلنا نفكر أولاً في شيء مجرد وخارجي. لكنه، حين يتعلق الأمر بالكلية في ذاتها ولذاتها، كما هي محدّدة ها هنا، فينبغي ألا نفكّر في كلية التأمل (أعني ذلك الذي يجمع الخصائص المشتركة بين كلية أو بين جميع)، ولا في الكلية المجردة التي تقوم خارج الفردانية وفي الجانب المقابل لهذه، أي الهوية المجردة للذهن (بند ٢٦ ملاحظة). إنها الكلية العينية في ذاتها والموجودة من أجل ذاتها، التي هي الجوهر، فالجنس المحايث أو الصورة Idee المحايثة للوعي بالذات ـ تصور الإرداة الحرة بوصفها كلية، والذي يسير فوق موضوعه، ويمر بتحديده، لكن، فيها، يبقى في هوية مع ذاته. إن الكلي في ذاته ولذاته هو ـ بوجه عام ـ ما نسميه العقلي (أو المعقول)، وما لا يمكن أن يدرك إلا بهذه الطريقة النظرية» (بند ٢٤).

وتفسير ذلك أنه لما كانت الحرية لا يمكن أن تحد وتعين من الخارج، فإنها هي التي تحدّد وتعين نفسها بواسطة المضمون الذي تبتغيه هي بحريّة. والإرادة الحرة هي الشكل الأكثر عينية وكمالاً للكلية، لأنها تشتمل على كل شيء.

إن الكلية التي يتحدث عنها هيجل ها هنا هي الكلية العينية في ذاتها ولذاتها، التي هي جوهر الوعي بالذات.

«وبالنسبة إلى الإرادة بوجه عام، فإن الذاتي يعني جانب الوعي بالذات (بند ٢٧) للفردانية، في مقابل تصورها الموجود بذاتها. ولهذا فإن ذاتية الإرادة تعني:

أ ـ الشكل المحض والوحدة المطلقة للوعي بالذات مع ذاته، تلك الوحدة التي فيها ـ من حيث أن الأنا = الأنا ـ يكون الوعي بالذات يقيناً محضاً بذاته، وهو مختلف عن الحقيقة.

ب ـ خصوصية الإرادة بوصفها هوى WillKür ومضموناً عرضياً للأهداف أيّاً ما كانت؛

جـ ـ بوجه عام: الشكل الجانبي للإرادة (بند ٨) بالقدر الذي به ما هو مراد، مهما يكن مضمونه، ليس إلاّ مضموناً ينتسب إلى الوعي بالذات، وهدفاً غير متحقق» (بند ٢٥).

«ويمكن أن تقال الإرادة المسماة بالموضوعية بمعان ثلاثة:

أ ـ إنها موضوعية بالمعنى الأقوى لهذا اللفظ، حين يكون تحديدها إنما هو لنفسها، وتبعاً لذلك يكون مطابقاً لمفهومها أو للإرادة الحقيقية؛

ب ـ لكننا نستطيع أن نفهم من الإرادة الموضوعية أنها الإرادة الخالية من الشكل اللامتناهي للوعي بالذات: وهنا لك تكون هي الإرادة الغارقة في موضوعها وحالتها، أياً كانت، بحسب مضمونها ـ كما هو الشأن في أرادة الطفل، والإرادة الأخلاقية، أو إرادة العبد، أو إرادة الإنسان المؤمن بالخرافات، الخ؛

جـ ـ وثالثاً وأخيراً الموضوعية هي الشكل الأحادي الجانب في مقابل التعين الذاتي للإرادة فإذن تكون مباشرة الوجود التجربي بوصفه وجوداً خارجياً؛ وبهذا المعنى فإن الإرادة لا تصير موضوعية إلا بتحقيق أهدافها.

ملاحظة: هذه التحديدات المنطقية للذاتية والموضوعية قد عرضناها ها هنا لغرض واحد هو ألا ننسى ـ لأنها ستستخدم فيما يلي ـ أنها تتحول إلى أضدادها بسبب طابعها المتناهي وطابعها الديالكتيكي، شأنها شأن فروق أخرى وتحديدات للتأمل متعارضة مع التأمل. . وحينما يتعلق الأمر بأشكال أخرى للتقابل فإن معناها يبقى مع ذلك ثابتاً بالنسبة إلى الامتثال والذهن، لأن هويتها أمرٌ باطن. أما لو تعلق الأمر بالإرادة، فإن هذه التقابلات، التي ينبغي أن تكون تحديدات مجردة. وتحديدات للإرادة في وقت واحد معاً، الإرادة التي لا يمكن أن تعرّف إلا كشيء عينيّ ـ فإن هذه التقابلات تقودنا إلى النظر إليها على أنها في هوية وإلى الخلط بين مختلف معانيها ـ وهو خلط فيه يسقط الذهن دون أن يعلم ذلك: وهكذا، فإن الإرادة، من حيث أنها الحرية الموجودة في ذاتها، هي الذاتية نفسها، وهذه، تبعاً لذلك، هي تصور الإرادة، وإذن هي موضوعيتها. لكن التناهي هو ذاتيتها مع مقابل الموضوعية؛ بيد أن في هذا التقابل لا تكون الإرادة عند نفسها، إنها هي ممتزجة مع موضوعها، وتناهيها يقوم في عدم كونها ذاتية، وهكذا باستمرار. ونتيجة لذلك، فإن المعنى الذي يمكن بعد ذلك أن يكون للذاتية أو للموضوعية الخاصة بالإرادة ينبغي أن يحدّد وفقاً للارتباط الذي يتضمنه موضعها بالنسبة إلى الكلي» (بند ٢٦).

وفي إضافة إلى هذا البند يقول هيجل: «يُعتقد عادة أن الذاتي والموضوعي يبقيان دائماً متقابلين الواحد تجاه الآخر ـ ولكن الأمر ليس كذلك، لأنهما ـ على العكس ـ يميلان كلاهما إلى الآخر، لأنهما ليسا تجريبين مجردين، مثل الإيجابي

والسلبي بل لهما معنى أكثر عينية. إننا إذا نظرنا أولاً في اللفظ: «ذاتي» فإننا نشاهد أنه يمكن أن يدل على هدف ليس هو مع ذلك إلاّ هدف شخص معين. وبهذا المعنى فإن عملاً فنياً بدون أية قيمة، عملاً لا يبلغ ماهية وجوهر الشيء - ليس إلا عملاً ذاتياً. لكن هذا اللفظ: «ذاتي» يمكن أيضاً أن ينطبق على مضمون الإرادة، وحينئذ يكون له نفس معنى لفظ: اعتباطي تقريباً: إن المضمون الذاتي هو ما يرجع فقط إلى الذات. وعلى هذا النحو ستكون الأفعال الرديئة مثلاً - ذاتية تماماً. كذلك يمكن أن نسمّى «ذاتياً» الأنا المحض أو الأنا الخارجي الذي لا موضوع له إلاّ نفسه والقدرة على غض النظر عن كل مضمون آخر. وهكذا فإن الذاتية Subjetivitait لها في بعض الأحيان معنى خاص تماماً، وفي بعض الأحيان الأخرى معنى له تماماً ما يبرّره، من حيث أن كل ما يجب علي أن أتعرّفه يجب أن يكون قادراً على أن يصير وأن يكتسب في نفسي صحته. وهذا شأن الطمع اللامتناهي للذاتية التي تريد أن تجمع كل شيء وأن تلتهم كل شيء في الينبوع البسيط للأنا المحض.

«وكلمة «موضوعي» يمكن أن يكون لها نفس القدر من المعاني مثلما لكلمة «ذاتي» إذ يمكن أن نفهم من اللفظ «موضوعي» كلّ ما نضعه في مواجهتنا على أنه موضوع، سواء تعلق الأمر بموجودات فعلية أو بمجرد أفكار. كذلك يمكن أن نفهم منه مباشرة الوجود التي فيها يجب أن يتحقق الهدف. وحتى لو كان هذا الهدف خاصاً جداً وذاتياً، فإننا نسميه «موضوعياً» حين يتجلى في الوجود. لكن الإرادة الموضوعية هي أيضاً الإرادة التي فيها تقوم الحقيقة. وعلى هذا النحو يمكن أن تنعت الإرادة الإلهية بأنها إرادة موضوعية، وكذلك أن تنعت الإرادة الأخلاقية بأنها موضوعية. ويمكن أيضاً، أن نصف بالموضوعية الإرادة التي تستغرق في موضوعها، مثل إرادة الطفل الذي لا يعرف بعدُ أنه حُرّ، والذي هو تبعاً لذلك إرادة محرومة من الإرادة. ومن وجهة النظر هذه، ستكون موضوعيةً كل إرادة تفعل تحت ضغط سلطة أجنبية ولم تحقق بعدُ العودة اللامتناهية إلى الذات».

في هذا البند وما يصاحبه من تعليق وإضافة يحدد هيجل المعاني التي يقال بها لفظ «الموضوعي».

أ - فالموضوعي هو ما يكون موضوعه هو تحديد نفسه وفقاً لتصوره وإرادته الحقيقية.

ب - والإرادة الموضوعية هي الإرادة الخالية من الشكل اللامتناهي للوعي

بالذات، أي التي تحققت في الخارج وعدمت الوعي بالذات، كما هي الحال في إرادة الطفل والعبد؛

جـ ـ والموضوعية هي الشكل الذي تحقق من جانب واحد، في مقابل التحرر الذاتي للإرادة.

ثم يحاول هيجل في الملاحظة أن يقرّب بين الذاتي والموضوعي وأن يزيل التعارض الظاهري الشديد بينهما.

«والمصير المطلق، أو إذا شئنا، النزوع المطلق للروح الحرّة (بند ٢١) يقوم في كون حريتها تصير موضوعاً لها، أي أن حريتها تصير موضوعية بمعنى أنها تكوّن النظام العقلي لذاتها وأن يكون هذا النظام العقلي هو الواقع المباشر (بند ٢٦) ـ من أجل أن تكون لذاتها، مثل الصورة Idee أي ما هي الإرادة في ذاتها. والتصوّر المجرد لصورة Idee الإرادة هو بوجه عام، الإرادة الحرة التي تريد الإرادة الحرة» (بند ٢٧).

«والإرادة تستخدم نشاطها في القضاء على التناقض بين الذاتية والموضوعية، وفي ترجمة أهدافها الذاتية إلى أهداف موضوعية، مع بقائها عند نفسها في الموضوعية. وهذا النشاط يتم خارج الحالة الصورية للوعي (بند ٨)؛ وبتعبير آخر: ليست الموضوعية إلاّ الواقع الخارجي المباشر: إنه النمو (أو التطور) الجوهري للمضمون الجوهري للصورة Idee، وهذا النحو يحدد المفهوم في مجراه الصورة Idee، التي هي في الأصل مجردة، ابتغاء عقل شامل نظام الصورة Idee نفسها. وهذا الشامل، من حيث هو حقيقة جوهرية، مستقل عن التقابل بين هدف ذاتي خالص وبين تحققه الموضوعي، ويبقى هو هو عينه في كلا الشكلين» (بند ٢٨).

القانون

وينتقل هيجل بعد هذا إلى تعريف الحق فيقول: «أن يكون وجود تجريبي بوجه عام هو وجود تجريبي للإرادة ـ ذلك هو الحق. فالحق هو إذن الحرية بوجه عام، من حيث هي صورة Idee.

ملاحظة: في تعريف كنت (كنت: «نظرية القانون، المقدمة، بند جـ) ـ وهو التعريف المقر به بوجه عام ـ النقطة الرئيسة هي: «الحدّ من حريتي أو من هواي

بحيث يمكن أن يتوافق مع حرية الغير، وفقاً لقانون كلي». بيد أن هذا التعريف لا يتضمن إلا تحديداً سلبياً هو «الحد منه». ثم إن باقيه من عنصر إيجابي وهو: القانون الكلي، المسمى أيضاً بقانون العقل. وهو اتفاق هوى الواحد مع هوى الغير يرجع إلى الهوية الشكلية المعروفة جيداً وإلى مبدأ التناقض. وفضلاً عن ذلك، فإن هذا التعريف للقانون يقوم على أساس وجهة نظر واسعة الانتشار منذ أيام روسو Rousseau تقول إن الأساس الجوهري أو المبدأ الأول ليس هو الإرادة الموجودة في ذاتها ولذاتها، الإرادة الفعلية، أو الروح من حيث هي روح حقيقية - بل الروح من حيث هي فرد جزئي أو الإرادة من حيث هي إرادة فرد يمارس هواه (أو حريته) الخاص؛ فإذا ما سُلّم بهذا المبدأ، فإن ما هو عقلي (أو معقول) لا يمكن أن يظهر بعدُ إلاّ كحدّ من هذه الحرية. إنه لن يكون إذن عقلياً محايثاً (أو باطناً) بل أمراً كلياً خارجياً شكلياً. ووجهة النظر هذه خالية من كل فكر نظري، وقد نبذها التصوّر الفلسفيُّ حين ولد في النفوس وفي الواقع الفعلي، أحداثاً أهوالها لا يماثلها إلا ابتذال الأفكار التي أنتجتها» (بند ٩).

يأخذ هيجل على كل من كنت وجان جاك روسو أنهما يعرفان الحرية تعريفاً سلبياً؛ فهما لا ينظران إليها على أنها واقع حقيقي، بل على أنها مثال أعلى يرجى تحقيقه. ولهذا فإن مفهومهما للحرية لا يتجاوز مستوى الهوى الفردي، والهوى الفردي أمر غير ممكن التحقيق لأنه ذاتي، متعارض مع المستوى الموضوعي الكلي الذي يسود في الدولة. ذلك أن من الخطر التحدث عن نوعين من الحرية: حرية الفرد، وحرية المجموع، إذ في هذه الحالة تصبح الدولة سلطة مفروضة من الخارج على المواطنين الذين يريغون دائماً إلى التخلص منها.

وفي إشارة إلى الأحداث التي لا يساويها في الفظاعة إلاّ ابتذال الأفكار التي تسببت فيها - إنما يقصد غلاة الثورة الفرنسية أثناء حكم الإرهاب، حكم روبسبير ودانتون الذين قتلوا، باسم الحرية، ما يزيد عن خمسين ألف مواطن فرنسي.

«إن القانون أمر مقدس بوجه عام، لسبب أنه يكوّن الوجود التجربي للمفهوم المطلق للحرية الواعية بذاتها. وشكلية القانون (أو الحق) - وكذلك الحال في شكلية الواجب - مصدرها يكمن في الاختلاف الموجود بين المستويات المختلفة لتطور مفهوم الحرية. وفي مقابل الحق (أو القانون) الأكثر شكلية، أي الأكثر تجريداً وبالتالي الأكثر محدودية، فإن مجال ومستوى الروح يمثلان شكلاً أعلى

للحق (أو: للقانون) فهناك، تجد اللحظات اللاحقة المحتواة في صورة الروح - تجد تعينها وحقيقتها الواقعية: الفعلية، لأن هذا المجال هو المجال الأكثر عينية والأكثر ثراء في ذاته والأكثر كلية حقاً.

ملاحظة: كل مستوى من مستويات تطور صورة Idee الحرية له قانونه (أو حقه) الخاص به، لأن هذا المستوى يمثل الوجود التجريبي للحرية في أحد تعيناتها. وحين يتحدث الناس عن التعارض بين الحياة الأخلاقية في مظهريها (الأخلاقية والحياة الأخلاقية) وبين القانون، فإنهم لا يفهمون من القانون إلا القانون الشكلي للشخصية المجردة لكن الأخلاقية، والحياة الأخلاقية، ومصلحة الدولة ـ لكل واحد منها حقه (أو قانونه) الخاص به، لأن كل واحد من هذه الأشكال هو تعين وتجلّ للوجود التجريبي للحرية. وهي لا يمكن أن تدخل في نزاع إلاّ بالقدر الذي به تدعى، هي كلها، أنها قوانين (أو حقوق) في نفس المستوى. وإذا لم تكن وجهة النظر الأخلاقية للروح هي قانون هي الأخرى. وهي بشكل من أشكالها، فإن الحرية لا يمكن أن تدخل في نزاع مع حق الشخصية أو مع أي شكل آخر من أشكال الحق، لأن كل واحد من هذه الحقوق يحتوي في داخله على مفهوم الحرية، إلى أعلى تعين الروح، في مواجهة كل شيء آخر ليس له وجود واقعي جوهري. بيد أن النزاع يحتوي، في نفس الوقت، في داخله على تلك اللحظة الأخرى وهي أنه محدود، ولأنه إذا دخل حقان في نزاع، فإن أحدهما خاضع للآخر. وفقط حق روح العالم هو الحق المطلق، هو الحق الذي لا حدود له» (بند ٣٠).

وشرح ذلك أن لكل عصر مستواه من الحرية، وبالتالي له نظام قانوني خاص به: والحق هو الشيء الذي يكون المرء في سبيله مستعداً للتضحية بنفسه: فمثلاً الأمن هو الأمر الذي يكون المرء في سبيله مستعدّاً لخوض الحرب دفاعاً عنه، والأسرة هي الأمر الذي يكون المرء مستعداً من أجلها أن يشقى ويحصل ما يوفر لها الحياة الرغيدة. ولا بد من دخول الحقوق (أو القوانين) في نزاع، لتعدد الناس وكون كل واحد منهم يريد شيئاً يتعارض مع مصلحة إنسان آخر.

المنهج الديالكتيكي

«ونحن نفترض هنا أيضاً المعرفة بالمنهج ـ كما حُدِّد في المنطق ـ الذي يقول إنه في العلم التصوّر يتطور (أو: ينمو) ابتداء من ذاتي، وأنه تقدم محايث وأنه هو

نفسه الذي ينتج تعيناته ـ وهو تقدم لا يتم بتوكيد أن توجد ظروف مختلفة معطاة، ثم بتطبيق الكلي على هذه المادة المتلقاة من الخارج.

ملاحظة: إن المبنى المحرّك للتصور، من حيث أنه لا يحلّ فقط تجزيئات الكلي، بل أيضاً ينتجها هو بنفسه ـ هذا المبدأ أنا أدعوه باسم: الديالكتيك. وليس المقصود هنا الديالكتيك منظوراً إليه على أنه طريقة للحل أو للخلط أو للممارسة في كل اتجاه لموضوع ما، أو قضية الخ معطاة للعاطفة، للوعي المباشر، سعياً لإيجاد ضده. فليس المقصود إذن الشكل السلبي للديالكتيك الذي نلقاه كثيراً حتى عند أفلاطون إن هذا الشكل السلبي يظن أنه وصل إلى النتيجة النهائية له، حين يصل إلى توكيد ما هو مضادّ لامتثال عام إما بأن يؤكد بجزم ـ مثلما فعل مذهب الشك عند الأوائل ـ التناقض في هذا الامتثال، وإما بأن يؤكد بدرجة من القوة أقل ـ على الاقتراب من الحقيقة، وهذا هو الموقف المتواضع لمذهب الشك عند المحدثين. إن ما يميز الديالكتيك العالي للتصور هو أنه لا يقتصر على إنتاج تعيين هو مجرد تحديد، أو مضادة، بل هو أن ينتج، ابتداءً من هذا التحديد، المضمون ويدرك هو والناتج الإيجابي بهذا فقط يكون تطوراً وتقدماً باطناً وإذن فهذا الديالكتيك ليس النشاط الخارجي لفكرة ذاته، بل هو روح المضمون نفسها، الذي ينمّي عضوياً فروعه وثماره. إن الفكر، من حيث هو فكر ذاتي، يقتصر على أن يتفرج على هذا التطور للصورة Idee بوصف أن ذلك هو النشاط الخاص بالفعل؛ دون أن يضيف إليه شيئاً من جانبه. إن اعتبار شيء ما بطريقة عقلية ليس معناه الإتيان من الخارج بعقل إلى الموضوع وتحويله على هذا النحو؛ لأن الموضوع هو، لذاته، عقلي. هنا (أي في ديالكتيك التصوّر) تكون الروح في حريتها، وهنا النقطة العليا للعقل الواعي بذاته، والذي يعطى لنفسه الواقع الحقيقي وينتج نفسه كعالم موجود. وليس للعلم من مهمة إلا جعل هذا العمل الخاص بعقل الشيء أمراً مشعوراً به» (بند ٣١).

يؤكّد هيجل في هذا البند أن المنطق العقلي باطن في الأشياء. وهو يحيل إلى ما قاله في كتابه «المنطق» (جزء ١: ٥٠ ـ ٦٤ حـ٢ ٢١٣ ـ ٢٣٧، ٤٨٢ ـ ٥٠٦) وفي «موسوعة العلوم الفلسفية. (البنود من ٢٣٦ إلى ٢٤٣). ويقرر في «الملاحظة» أن مهمة العلم ـ أي الفلسفة ـ أن تجعل عمل الفكر واعياً بذاته.

والتعيّنات التي تظهر خلال تطور التصور هي ـ من ناحية ـ أيضاً تصورات، و

ـ من ناحية أخرى ـ هي أيضاً شكل الوجود التجريبي، لأن التصور هو في جوهره الصورة Idee. وسلسلة التصورات الناتجة خلال هذا التطور هي إذن في الوقت نفسه سلسلة من الأشكال العينية. ومن هذه الناحية المزدوجة ينبغي على العلم أن يتصور هذه التعينات.

ملاحظة: بمعنى أكثر نظرية، الطريقة التي يتجلى بها التصور في الوجود التجريبي وتحدده هما أمرٌ واحد أحد. لكن ينبغي ملاحظة. أنه إذا كانت اللحظات التي ينتجها شكل لاحق معين تتقدم ـ من حيث هي تحديدات تصورية، على هذه النتيجة في التطور العلمي للصورة، فليس الأمر كذلك في مجرى الزمان الذي فيه هي ليست سابقة، بوصفها أشكالاً عينية. وهكذا فإن الصورة Idee، كما هي متعينة، مثل الأسرة، تفترض مقدماً تعينات تصورية، وستكون، في مجرى كتابنا هذا، مشروحة بوصفها نتيجة هذه التعينات. أما أن تكون هذه الافتراضات الباطنة حاضرة لذاتها، أو معطاة كأشكال، أي كحق الملكية، والعقد، والأخلاق الخ ـ فإن هذا هو الجانب الآخر للتطور، وفقط في مستوى أعلى وأكمل للحضارة يصل هذا التطور إلى إعطاء الوجود التجربي إلى هذه اللحظات، مع الأشكال الخاصة بها» (بند ٣٢).

يريد هيجل في هذا البند أن يقول إن تطور التصور من حيث المنطق قد لا يتمشى مع الأحداث التي تقع في الزمان أي الأحداث التاريخية. بيد أن تطور التصور منطقياً يفيدنا في فهم ما تحقق فعلاً في مجرى التطور التاريخي. فمثلاً التصور المنطقي للأسرة، أو للعقد، أو للدولة، الخ يمكن أن يفسّر ما حدث بالفعل في الواقع التاريخي لتطورات هذه المفهومات. ذلك أن التحقيق الفعلي لمبدأ أو تصور يصطدم في الواقع بعقبات ناشئة عن ظروف لا حساب لها في تطور التصور العقلي. ومع ذلك فإن التصور العقلي لمفهوم ما يفسّر لنا لماذا وجد أو لم يوجد هذا الشكل أو ذاك. ولنضرب لهذا مثلاً بالأسرة: إن الوقت الذي كانت فيه الأسرة هي مبدأ المجتمع، لم يسمح بقيام سلطة مركزية في الدولة.

أقسام فلسفة القانون

وفي البند الختامي من «المقدمة» يعرض هيجل كيفية تقسيم فلسفة القانون. إن الهدف الذي يتوخاه هو وصف «التصور» Begriff في تحققه التاريخي المتطور. و«التصور» عند هيجل ينطوي على تناقضات. ولهذا كان التطور التاريخي «للتصور»

قائماً على تناقضات مستمرة تتجلى في التحققات الفعلية على مدى التاريخ. والأصل في وجود التناقض في قلب «التصور» هو أن كل موجود هو متناه وجزئي، بينما «التصور» العقلي كلّي ولا نهائي. ولهذا كانت الموجودات المتناهية مراحل في «التصور» الكلي، مراحل جزئية متناهية.

يقول هيجل في البند رقم ٣٣:

«وفقاً لتطور صورة Idee الإرادة الحرة في ذاتها ولذاتها ـ يكون الإرادة:

أ ـ مباشرة، وبالتالي يكون تصورها مجرداً ـ هو الشخصية، ويكون وجودها التجربي أمراً خارجياً مباشراً ـ وهذا هو مجال القانون المجرد أو الشكلي.

ب ـ والإرادة التي تبدأ من الوجود التجربي الخارجي وتنعكس على ذاتها وتتجلى على شكل فردانية ذاتية في مقابل ما هو كلي، مع كون هذا الكلي هو، من ناحية، أمر باطن ـ هو الخير ـ ومن ناحية أخرى يكون أمراً خارجياً ـ أي عالماً مُعْطىً ـ وهذان الجانبان للصورة Idee لا يتجليان إلا بواسطة الواحد بالنسبة إلى الآخر. وعلى هذا الشكل، تكون الإرادة هي إذن الصورة Idee في انشطارها أو في وجودها الجزئي، هي قانون الإرادة الذاتية في علاقتها مع قانون العالم وقانون الصورة Idee، الصورة التي ليست بعدُ إلا في ذاتها ـ وهذا مجال الأخلاق Moralität.

جـ ـ والوحدة والحقيقة لهاتين اللحظتين (العنصرين) المجردتين: صورة الخير ليس فقط من حيث هي مفكّر فيها، بل وأيضاً من حيث أنها محققة في الإرادة الواعية ـ في ذاتها وفي عالمها الخارجي ـ بحيث أن الحرية، بما هي جوهر، توجد أيضاً كحقيقة واقعية فعلية وكضرورة، وكإرادة ذاتية، وتلك هي إذن الصورة Idee في وجودها الكلي في ذاتها ولذاتها ـ أي: الحياة الأخلاقية أو الآيين Sittlichkeit.

والجوهر الأخلاقي يكون بدوره، على التوالي:

١ ـ الروح الطبيعية ـ أعني: الأسرة؛

٢ ـ في انشطاره ومظهره الظاهري: الحياة المدنية؛

٣ ـ الدولة، بوصفها الحرية الكلية والموضوعية في الاستقلال الحرّ للإرادة الجزئية ـ تلك الروح الواقعية والعنصرية أ ـ لشعب، ب ـ يدخل في علاقة مع الأرواح الجزئية لسائر الشعوب، جـ ـ ويعتبر واقعياً حقيقياً في مجرى التاريخ الكلي

ويتجلى فيه على هيئة روح العالم، التي حقها هو الحق الأعلى.

«ملاحظة: إنه بموجب المنطق النظري ـ المفترض هنا أنه معلوم ـ يمكننا أن نقول إن شيئاً ماأو مضموناً لم يوضع إلاّ بحسب تصوّره أو كما هو في ذاته، له شكل المباشرة أو الوجود. وبخلاف هذا نجد التصور الذي هو لذاته في شكل التصور: إنه ليس شيئاً مباشراً. كما نفترض أيضاً العلم بالمبدأ الذي يقود تحديد الخطة. وهذا الأخير يمكن أيضاً أن يعدّ الشرط السابق لعرض تاريخي لأجزاء هذا الكتاب، لأن المستويات المختلفة يجب أن تتولد من طبيعة المضمون نفسها. والخطة الفلسفية لا شأن لها بالتصنيف الخارجي، الذي أقيم بمساعدة واحد أو عدّة مبادىء لتقسيم المادة المعطاة. إنها عملية تنوّع التصور نفسه. واللفظ «أخلاق Moralität و«حياة أخلاقية» Sittlichkeit اللذان يعدّان في العادة لفظين مترادفين يفهمان ها هنا بمعنيين مختلفين تماماً في جوهرهما. ثم إن الامتثال يبدو أنه يكشف عن هذا الاختلاف. أما كنت فيفضل أن يستخدم اللفظ: أخلاق Moralität، وذلك لأن المبادىء العملية لهذه الفلسفة تنحصر كلها. في هذا التصور وتجعل من المستحيل وجهة نظر «الحياة الأخلاقية Sittlichkeit. وأكثر من هذا. فإنها تنقض عليها وتثور ضدها. لكن حتى لو كان معنى «الأخلاق» و«الحياة الأخلاقية» واحداً من حيث الاشتقاق اللغوي، فهذا لا يمنع من استعمال هذين اللفظين، اللذين هما في الواقع مختلفان للدلالة على تصورين مختلفين» (بند ٢٣).

بحسب هذا البند يقسم هيجل فلسفة القانون إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ القانون المجرد أو الشكلي؛

٢ ـ الأخلاق؛

٣ ـ الحياة الأخلاقية.

واللافت للنظر هنا هو إدخاله الأخلاق والحياة الأخلاقية في نطاق فلسفة القانون. لكنه يوضح هذا بقوله في الإضافة إلى هذه النقطة فيقول: «حين نتحدث ها هنا عن القانون فإننا لا نقصد فقط القانون المدني، كما جرت العادة بذلك، بل نقصد أيضاً الأخلاق والحياة الأخلاقية والتاريخ الكلي، فإنها كلها تدخل في هذا المجال، لأن التصور يوحّد بين الأفكار وفقاً للحقيقة». ويقول بعد ذلك إن الأخلاق، وكذلك اللحظة الأولى للقانون الشكلي ليست كلتاهما إلاّ تجريدات حقيقتها لا تقوم إلاّ في الحياة الأخلاقية.

الجزء الأول

القانون المّجرد

تمهيد

في الصفحات السابقة التي تكوّن مقدمة كتاب «مبادىء فلسفة القانون» أوردنا كلام هيجل بحروفه، لأنه هو الأساس في كل ما سيقوله فيما بعد، وهو المبادىء الفلسفية المحض التي على أساسها سيبنى كل ما سيقوله عن المبادىء والقواعد الرئيسية لنظام الدولة وحقوق الفرد وواجباته داخل الدولة.

ويلاحظ أن كلامه في هذه المقدمة يتسم بالغموض والتكرار المملّ والعرض الأجوف في غالب الأحوال. وكان من الممكن والأيسر التعبير عن مقاصده بكلام أشد إيجازاً، وأكثر وضوحاً. ولكنها طبيعة فكر هيجل الحلزوني الموغل في التجريدات دون مبرر في أحيان كثيرة. ويمكن تلخيص هذه المقدمة في العبارات البسيطة التالية:

١ ـ حياة الإنسان تقوم في تحقيق الحرية؛

٢ ـ الدولة هي المجال الذي يمكّن الإنسان من تحقيق الحرية؛

٣ ـ الديالكتيك هو القانون الذي وفقاً له يسير التاريخ وتتوالى الأحداث في الزمان؛

٤ ـ كل ما هو واقعي عقلي، وكل ما هو عقلي واقعي؛

٥ ـ الصراع بين الفردية والكلية أمر ضروري في الدولة وفي التاريخ الإنساني؛

٦ ـ الدولة نظام موضوعي إلزامي على جميع مواطنيها.

٧ ـ المهمة الرئيسية للدولة هي تحقيق الحرية الكلية بإدراج المصالح الفردية في المصلحة الكلية التي تهدف إلى تحقيق الحرية.

٨ ـ الرغبة في الحرية ليست امتيازاً واحتكاراً لدولة واحدة أو مجموعة صغيرة من الدول، بل هي الدافع المشترك للإنسانية كلها.

وفي العرض التالي لبقية كتاب هيجل لن نلتزم بحرفية عبارته ولا بكل ما يعرضه، بل سنهدف إلى التلخيص الواسع ابتغاء الوضوح وتلافي التكرار والتخفيف من التجريد.

وهيجل، قبل الشروع في موضوعات الكتاب الأولى، يمهد بتقريرات عامة، مفادها أن الشخصية لها الأهلية القانونية، وهي الأساس في القانون المجرد أو الشكلي. ولهذا فإن الأمر المطلق في القانون هو: كُنْ شخصاً واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً» (بند ٣٦).

والقانون المجرد ليس إلاّ إمكانية بالنسبة إلى مضمون الفعل العيني وإلى ظروف الأخلاق والحياة الأخلاقية وجذور هذا القانون، من حيث أنه مجرد، تنحصر في شيء سلبي هو: لا تضرر الشخصية ولا ما يصدر عنها. وهو ما يعبر عنه في الفقه الإسلامي بهذه القاعدة: لا ضرَر ولا ضرار.

ولكن الشخصية على علاقة بمحيطها الطبيعي والاجتماعي، والإرادة الذاتية تتعارض مع هذا المحيط، وهذا من شأنه أن يحدّ من نشاطها. بيد أن الإرادة تسعى دائماً إلى كسر الحدود التي تقف في طريقها، ومن ثم كان التنازع الذي لا مفر منه بينها وبين سائر أفراد المجتمع، وبينها وبين الطبيعة الخارجية التي هي حقيقية واقعية تجربية.

والقانون هو في المقام الأول الوجود العيني الذي تعطيه الحرية لنفسها على الأشكال التالية:

١ ـ الملكية (بكسر الميم وسكون اللام)، وفيها يكون الشخص في علاقة مع ذاته؛

٢ ـ العقد، وهو الصيغة التي تعبر عن العلاقة بين الأفراد بعضهم وبعض في الدولة؟

٣ ـ الاعتداء على حق الغير، ويتمثل في الظلم والجريمة.

وبهذا انقسم القانون إلى ثلاثة أنواع: قانون الأحوال الشخصية، القانون المدني؛ القانوني الجزائي.

وبعد هذا التمهيد، فلننتقل إلى موضوعات هذا الجزء الأول من كتاب «مبادىء فلسفة القانون».

الفصل الأول

الملكية

«لا بد للشخص من أن يكون له مجال خارجي تمارس فيه الحرية وجودها بوصفها (أو بوصفه هو) صورة Idee. وفي هذا التحديد الأول المجرّد يكون الشخص هو الإرادة اللامتناهية في ذاتها ولذاتها. ولهذا فإن ما هو مختلف عنه يمكن أن يكوّن مجال حرية هو أيضاً متحدّد على أنه يختلف مباشرة عنه ومنفصل من هذه الإرادة» (بند ٤١).

ومفاد هذه الفقرة هو أنه لا بد أولاً من أن يملك الشخص مجالاً يمارس فيه حريته، وهذا المجال هو ممتلكاته التي لا غنى له عنها لتحقيق إرادته الحرة. وهذا هو المقصود بالملكية. لكن ما يملكه الشخص ليس هو الشخص نفسه، بل هو منفصل عنه.

ولهذا جاء هيجل في البند التالي (بند ٤٢) فقرر أنه في العلاقة بين الشخص وبين ما يملكه تكون السيادة لحرية الشخص، أما الأشياء المملوكة - أي كل الأشياء الخارجية بالنسبة إلى الشخص - فإنها: مجرد إمكانيات، وليست لها قيمة في ذاتها.

إن الشخص يريد، ويودع إرادته في شيء؛ وهذا الشيء محروم من الإرادة والعلاقة بين الشخص وما يملكه علاقة خارجية محض، ولهذا كان من حقه أن يملكه وأن يتخلى عنه أو يتصرف فيه بالبيع أو الهبة أو أي شكل من أشكال نقل الملكية.

لكن حق التصرف هذا يكون فقط بين شخص وبين شيء محروم من الإرادة. أي إذا كان الطرف الثاني ذا إرادة، فإن حق التملك ممنوع، وتبعاً لذلك حق التنازل عن الملكية. وإذن لا يمكن الشخص أن يملك شخصاً آخر، ولا أولاد، ولا أيضاً أفكار الآخرين.

وللشخص وجود طبيعي، من حيث هو تصور مباشر وفذ، ووجوده هو، من ناحية، ملكه هو؛ ومن ناحية أخرى هو بحيث أن الشخص يسلك تجاهه كأنه نجاه العالم الخارجي.

وللشخص الحق في أن يضع إرادته في أي شيء بوصفها هدفاً جوهرياً لهذا الشيء، لأنه ليس لهذا الشيء إرادة. وهذا هو الحق المطلق الذي للإنسان في أن يمتلك أيّ شيء كان.

وأنا أمتلك من أجل إشباع حاجاتي وميولي، وهذا هو الجانب الشخصي في الملكية: لكن ليس هذا هو الوضع الصحيح للملكية، بل الوضع الصحيح هو أن الملكية، هي الشكل الأول الذي تعطيه الحرية لنفسها مع الوجود.

وعدم التساوي في الملكية يجب أن يعد أمراً طبيعياً»، واقعة طبيعية»، لأنها نتيجة طبيعة لا مفرّ منها لاختلاف الناس في المواهب، وفي الظروف المتاحة، وفي الحظوظ. ولا محل لتحدث عن «ظلم الطبيعة»، لأن الطبيعة لا تكترث مطلقاً للأمور الأخلاقية التي تقع بين الناس بعضهم ببعض. والقانون المجرد لا يسأل عن الأصل الأخلاقي لاكتساب الملكية، بل يُقرُّ بها على أنها واقعة.

«ومن حيث أن إرادتي، بوصفها إرادة شخصية، أي إرادة فرد مفرد، نصير موضوعية بالنسبة إليّ في الملكية، فإن الملكية تكتسب طابع الملكية الخاصة. والكلية الجماعية التي يمكن، في الطبيعة، أن يتوزعها أفراد عديدون، تكتسب من ناحيتها تحدد جماعة قابلة للانحلال. وتنازلي عن حِصّتي لهذه الجماعة هو من شأن إرادتي الحرة.

«ملاحظة: إن استعمال الموضوعات العنصرية [= أي العناصر الأربعة، وهي التراب والماء والهواء والنار] لا يحتمل، بسبب طبيعتها، أن تتجزأ على شكل ملكية خاصة. وفي روما أظهرت القوانين الزراعية النزاع بين الطابع الجماعي والطابع الخاص للملكية العقارية. وهذا الطابع الأخير، بوصفه لحظة أكثر معقولية، كانت له الغلبة، حتى وإن كان ذلك على حساب الحق الآخر [أي الجماعي]. والملكية الأسرية عن طريق الوقف تحتوي على عنصر يناقض حق الشخص وبالتالي يناقض الملكية الشخصية. لكن التصرفات التي تتعلق بالملكية الشخصية يجب أن تكون خاضعة لمجالات أعلى في القانون، أي للمجموع، وللدولة؛ كما هي الحال

فيما يسمى بالشخصية المعنوية أو أملاك الأوقاف. ومع ذلك فإن هذه الاستثناءات لا يمكن تبريرها بواسطة الصدفة، أو الهوى الفردي، أو المصلحة الخاصة، وإنما هي مؤسسة على النظام العقلي للدولة. ولكن الدولة الأفلاطونية تنطوي على ظلم تجاه الشخص، لأنها تجعل من المستحيل، بناءً على مبدأ عام، وصوله إلى الملكية الخاصة. ويمكن أن يخطر بسهولة على بال أولئك الذين لا يدركون طبيعة الروح والقانون ولا يدركونها في عناصرها المحددة ـ أن يتصوروا جماعة أخوانية من الناس، جماعة تقنية، أو وزارية، أو حتى قهرية، مع الاشتراك في الملكية وإلغاء مبدأ الملكية الخاصة. أما من وجهة النظر الأخلاقية أو الدينية، فإن أبيقور صرف أصحابه عن المشروع الذي فكروا فيه، ألا وهو تكوين إخوانية تشترك في الأموال، لأنه رأي في ذلك برهاناً على عدم الثقة؛ ورأى أن الذين لا يثقون بعضهم ببعض ليسوا أصدقاء حقاً (راجع ذيو جانس اللارسي، المقالة العاشرة، بند ٦)» (بند ٤٦) والاعتراض الأساسي على الملكية المشتركة أو الجماعية هو أنه معها لن يكون هناك سرقة أو اغتصاب لأي مال، ما دام الكل يملك هذا المال. وأنا بوصفي شخصاً، فإن لي فردية. ومعنى هذا أولاً أنني موجود حي في جسم عضوي يكون وجودي العيني. غير القابل للتجزئة، الكلّي في مضمونه لكني لا أملك حياتي وجسمي إلاّ بالقدر الذي هما به إرادتي.

لكن جسمي، من حيث هو وجود عيني، ليس متوافقاً مع الروح. فلكي يصير عضواً مطواعاً، ووسيلة في خدمة الروح، لا بد لهذه أولاً من أن تمتلكه (بند ٥٧). أما بالنسبة إلى التغير فأنا في جوهري ذات حُرّة في داخل جسم. ولأنني موجود حرّ، فإنني حيّ في جسمي، وهذا الوجود العيني الحيّ. لا يمكن الحط به؛ إلى مرتبة الدابة. وطالما أنا حيٌّ، فإن روحي وجسمي لا ينفصلان: إن جسمي هو الوجود العيني للحرية. ومن المغالطة، أن يدعى أحد أن يفرق المرء بين النفس والجسم بحيث يدعى إن من الممكن أن يتألم الجسم أو يؤذي ويهان دون أن تتأثر النفس.

«وفي علاقتي بالأشياء الخارجية، فإن ما يكون العنصر العقلي هو كوني ذا ملكية. لكن جانب الخصوصية يشتمل على أغراض ذاتية هي: الحاجات، الهوى، المواهب، الظروف الخارجية، الخ (راجع بند ٤٥)، وعليها وحدها تتوقف الملكية بما هي كذلك. لكن في مجال الشخصية المجردة، فإن هذا الجانب الخاص ليس

موضوعاً بعدُ بوصفه في هوية مع الحرية. إن الطبيعة وكمية ما أملك هو بالنسبة إلى الشخصيه، أمر عَرضي من الناحية القانونية، (بند ٤٩).

ويقول في الملاحظة على هذا البند إنه من وجهة نظر الشخصية، فإن الأشخاص يتساوون جميعاً. المساواة هي الهوية المجردة للذهن، وضدّها يصطدم الفكر المتأمل.

ومن الأمور التي لا مُشاحّة فيها أن الشيء ينسب إلى من يملكه بالصدفة لأول مرة في الزمان، لأنه لا يحق لامرىء جديد أن يمتلك ما هو في ملك شخص آخر. ولكن ليس معنى هذا أن المالك الأول هو المالك قانوناً لأنه أول، وإنما هو إرادة حرة.

لكن لكي يصير الشيء ملكاً لي، فإنه لا يكفي أن أتصور في داخل نفسي أو أن أريد أن يكون هذا الشيء ملكاً لي، بل لا بد إلى جانب ذلك أن أكتسبه. كذلك لا بد من أن يقرّ لي الغير بأنني أمتلكه. أما أنه يجب أن يكون الشيء الذي أريد امتلاكه ليس ملكاً لأحد ـ فهذه بديهية وشرط سلبي بَيّن بنفسه واكتساب الملكية يجعل مادة الشيء ملكاً لي.

والملكية تتحدد في العلاقة بين الإرادة وبين الشيء وهذه العلاقة هي:

أ ـ الامتلاك المباشر.

ب ـ وبالقدر الذي به الشيء هو عنصر سلبي يعترض الإرادة، فإن الإرادة لها وجودها العينيّ فيه، لكن بوصفه شيئاً ينبغي إنكاره ـ وهذا هو الاستعمال؛

حـ ـ وتأمل الإرادة في ذاتها، حين تنسحب من الشيء ـ وهذا هو التنازل عن الملكية. وعلى هذا النحو يحصل على الحكم الإيجابي، والحكم السلبي، والحكم اللانهائي للإرادة على الشيء (بند ٥٣).

أ ـ اكتساب الملكية:

واكتساب الملكية إما أن يكون هو الفعل الجسماني الخالص للاستيلاء المباشر على شيء ما، أو هو التشكيل Formierung، أو هو مجرد التأشير عليه بعلامة Beziehung (بند ٥٤). والاستيلاء المباشر لا يتناول إلاّ الشيء المفرد، أمّا التأشير فهو التملك بالامتثال (أو التصور). في هذه الحالة الأخيرة أنا أتصور

كموجود قادر على الامتثال (أو التصور) وأعتقد أنني أملك الشيء في مجموعه وليس فقط الجزء الذي أستطيع امتلاكه مادياً.

والشكل الأول من اكتساب الملكية هو الأبسط إنه الإمساك، بواسطة اليد أو الآلة التي يستخدمها الإنسان لتوسيع مدى قدرته المادية.

والشكل الثاني يقوم في تغيير الشيء الطبيعي. فمثلاً لامتلاك منزل لا بد من تشكيل الحجارة الطبيعية بحيث تصلح للبناء وإقامة منزل. ويندرج في التشكيل التنمية والتربية. فيربى الإنسان مثلاً جسمه وملكاته العقلية. والإنسان بالتنشئة والتربية تنتقل من حالة ما بالقوة إلى ما هو بالفعل، فيتحول من الجهل إلى العلم، ومن الوحشية إلى الحضارة، ومن الغفلة والفطرة إلى الوعي.

ويؤكد هيجل أن التشكيل لا يخَوّل للإنسان أن يملك إنساناً آخر، بأن يجعله عبد، ذلك أن الإنسان حرّ بالفطرة ولا يمكن بأية طريقة سلبه حريته.. يقول هيجل في الإضافة إلى بند ٥٧: «إذا تمسك المرء بأن الإنسان حرّ في ذاته ولذاته، فإنه يدين الرق. لكن كون إنسان عبداً هذا يتوقف على إرادته هو، كما أنه يتوقف على إرادة شعب أن يكون خاضعاً لشعب آخر. فالظلم ليس فقط من جانب أولئك الذين يستعبدون أو الذين يقهرون، وإنما هو أيضاً من جانب العبيد والمقهورين. والعبودية جزء من الانتقال من الحالة الطبيعية للإنسانية إلى حالة الأخلاق الحقيقية. والظلم يحدث في هذا الانتقال ويكون هناك بالضرورة في مكانه الخاص به».

ويحمل هيجل على كل أنواع التبرير التي سيقت لتبرير الرق، مثل: الأسر في الحرب، إنقاذ الحياة، توفير المعاش، التربية، الإنعام، الرضا بالخضوع، وكذلك كل الذرائع التي استخدمتها الدول الاستعمارية مثل: نشر الحضارة، الاستثمار لصالح بني الإنسان، الخ.

أما الشكل الثالث من اكتساب الملكية وهو التأشير بعلامة فليس إلاّ تصوّراً لعدم إرادتي، إنه إشارة تضعفها على الشيء، إشارة تعني أنني وضعت إرادتي عليه. وهذا اللون من التملك غير محدد أبداً فيما يتعلق بمداه وبمعناه؛ ومع ذلك نجد هيجل يقول في الإضافة إلى هذا البند، رقم ٥٨ عكس ما يقوله في البند نفسه! إذ يقول حرفياً: «الامتلاك بالتأشير هو أكمل (!!) أنواع الامتلاك، لأن سائر الطرق لامتلاك شيء هي كلها تتضمن وضع علامة في ذاتها. فحين استولى على

شيء، أو أشكله، فإن هذا الفعل يجب؛ في النهاية، أن يفسَّر على أنه علامةٌ، علامةٌ هدفها بيان أنني وضعت إرادتي في هذا الشيء وهو علامة أيضاً موجهة إلى الآخرين يقصد منها استبعادهم. وفكرة العلامة تدل على أن الشيء لا قيمة له لذاته، وإنما قيمته فيما ينبغي أن يدل عليه فمثلاً حمل علم يعني أن حامله ينتسب إلى دولة معينة، مع أن اللون ليس له أية علاقة بالأمة، فهو غير مقصور لذاته، وإنما فقط كعلامة على أُمّة يعينها. فالإنسان، بقدرته على إعطاء علامّة والامتلاك بهذه الوسيلة ـ يدل بهذا على سيطرته على الأشياء».

وباكتساب الملكية يصبح الشيء تحت تصرف الإرادة الإنسانية الفردية. والهدف منه هو إشباع حاجة معينة. وهو ما يسمى بالاستعمال، أي استعمال الشيء المملوك من أجل قضاء حاجة معينة. وهذا الاستعمال هو المبرر للامتلاك. والاستعمال عمل سلبي، لأن الإنسان يقضي بهذا على خصائص الشيء المستعمل ويفيد منها لمصلحة حقيقية للإنسانية.

ولهذا كان الاستعمال نوعاً من «الرفع» **Aufhebung** بالمعنى الذي لهذا اللفظ عند هيجل، لأن الإنسان «يرفع» أي يزيل الوجود المباشر للشيء المستعمل، وفي الوقت نفسه يرفعه إلى مرتبة «جوهر» يدخل في بناء الجسم الإنساني، جوهر بدونه لن يكون وجود الإنسان ممكناً. ولهذا أيضاً يعمل الإنسان على «تأنيس» (أي جعله إنساناً) الكون وتأريخه (جعله ذا تاريخ)، إذ بفضل الإنسان وحده يكون للطبيعة تاريخ.

ويميز هيجل بين «الاستعمال» **Gebrauch** وبين «الاستخدام» **Benutzung**: فالإنسان يمكن أن يمتلك كثيراً من الأشياء التي لا حاجة مباشرة؛ لاستخدامها. وبعبارة أخرى: لا تقتصر الملكية على امتلاك ما يحتاجه الإنسان مباشرة وفي الوقت والساعة، بل تمتد إلى كل ما عسى أن يشبع حاجاته ليس فقط طوال حياته بل وأيضاً بعد وفاته ـ وهذا هو معنى الميراث والتوريث. وهذه النظرة تضاء نظرة يسوع المسيح الذي قال: حَسْب كل يوم هَمّه، وقال: لا تكتنزوا ما سيأكله السّوس، الخ.

وفي هذا يقول هيجل: «إن الحاجة، بما هي حاجة، من أجل هذه اللحظة، لكن الإنسان، بوصفه كائناً مفكراً فإنه يجب عليه أن يريد امتلاك شيء عام ـ وهذا هو الاهتمام بالمستقبل Vorsorge، (حاشية على هامش نسخته، نشرة هوفمايستر، ص٣٤١).

وفي بند ٦٢ يتناول هيجل مسألة الارتفاق Usufructus. «والارتفاق هو حق الانتفاع بملك الغير واستثماره دون الإضرار بجوهره». وما يميّز الارتفاق عن الملكية بالمعنى الصحيح هو أن هذه الأخيرة تشمل إلى جانب حق التصرف الحق في إساءة استعمال الشيء Jus Abutendi. والمالك لا يتصرف بحرية في ملكه الموضوع في حالة ارتفاق، إذ لا يستطيع مثلاً أن يتصرف فيه بالبيع إلاّ محملاً بما عليه من التزامات (إيجار، الخ). وتعريف الارتفاق الذي أوردناه في أول الفقرة قد أورده هيجل في الملاحظة على بند ٦٢، نقلاً عما ورد في «المدونة» **Institutes** (الكتاب الثاني، الفصل الرابع).

«والشيء في استعماله يكون شيئاً مفرداً، معيّناً من حيث الكيف والكم، وعلى صلة بحاجة معيّنة لكن من حيث هو معيّن من جهة الكم، فإن هذه المنفعة المعينة يمكن تقويمها بأشياء أخرى لها نفس المنفعة. كذلك يلاحظ أن الحاجة المعينة التي تشبعها هي حاجة بوجه عام، وبهذه المثابة، يمكن مقارنتها بحاجات أخرى؛ وتبعاً لذلك فإن الشيء يمكن مقارنته بغيره، والانتفاع به من أجل إشباع حاجات أخرى. . . وهذه الصفة الكلية التي يصدر تحديدها عن خصائص الشيء، هي ما يكوّن قيمة الشيء، وهي قيمة فيها جوهريته الحقيقية تتحدد وتصير موضوعاً للوعي، وأنا ـ بوصفي مالكاً للشيء في مجموعه، فإني مالك لقيمته ولاستعماله معاً.

ملاحظة: الملتزم الإقطاعي Lehnsträger يختلف عن المالك الحقيقي في أنه لا يملك إلا حق الاستعمال، ولكنه لا يملك قيمة الشيء» (بند ٦٣).

والقيمة، لأنها إمكانية تستمر وتدرك، فإنها ليست محصورة في الانتفاع المباشر، بل هي تشير إلى استمرار الحاجات وإشباعها. ولهذا فإن الاستمرار أو الزمان عنصر داخل في تكوين القيمة. وعدم استخدام الشيء لمدة طويلة Verjährung يؤدي في الواقع إلى ترك الإرادة الإنسانية من خلال هذه المدة الطويلة تصير إمكانية استعمال من جانب نفس الشخص أمراً غير حقيقي وهذا هو ما يسمى بالتقادم Verjährung, Prescription. والثقات يمكن أن يؤدي إلى تحويل الملكية العامة إلى ملكية خاصة، والعكس بالعكس. والآثار العامة لأمّة اندثرت يمكن أن تصير ملكاً خاصاً لمكتشفيها. كذلك فإن مؤلفات كاتب ما تسقط في الميدان العام إذا مضت على وفاة المؤلف مدة معينة.

وفي الملاحظة على البند ٦٤ يقرر هيجل أن التقادم يقوم، لا من أجل الفصل في المنازعات والدعاوى، وإنما على تعيين حقيقة الملكية، أي على كون إرادة التملك لشيء ما يجب بالضرورة أن تتجلى خارجياً. فمثلاً الآثار هي ملك للأمة، لأن قيمتها تقوم في أنها دلالة على الشرف الذي وصلت إليه الأمة لكنه إذا راح هذا الشرف من تلك الأمة، فإنها تصير بغير مالك، كما هي الحال في الآثار الفنية المصرية، واليونانية الموجودة في تركيا. وحق ملكية أسرة كاتب لأعماله العلمية تسقط هي الأخرى، ولنفس السبب تحت طائلة التقادم. إنها تصير بغير مالك بمعنى أنها تسقط في الميدان العام.

ب ـ مغايرة الملكية (التنازل عن الملكية)

«في وسعي أن أتنازل عما أملك، لأنه ليس ملكي إلاّ بالقدر الذي أضع إرادتي فيه. وإذن، بوجه عام، أستطيع أن أترك الشيء الذي أملكه دون مالك، أو أن أترك إرادة إنسان آخر تستولي عليه، لكن ذلك يكون فقط بالقدر الذي به الشيء يكون بطبيعته شيئاً خارجياً عني». (بند ٦٥).

«وتبعاً لذلك لا يكون قابلاً للمغايرة (التنازل عن الملكية) الأموال، أو ـ بالأحرى ـ التعينات الجوهرية التي تكوّن شخصي أنا، وكذلك لا يقبل المغايرة الجوهر الكلي لوعيي بذاتي، وشخصيتي بوجه عام، وحرية إرادتي، وحياتي الأخلاقية، وديني. إن حقوقي في هذه الأموال أو التحديدات لا يمكن التنازل عنها ولا إهدارها» (بند ٦٦).

ومعنى هذا أنني لا أملك التنازل عن جسمي ولا عن مواهبي العقلية، لأنها جوهر ذاتي، وأنا لا أملك التخلي عن ذاتي.

ثم يحدّد هيجل في الفقرة التالية (بند ٦٧) المقصود بالفقرة السابقة فيقول: «في وسعي أن أتنازل لصالح الغير عن إنتاجات مواهبي الجسمية أو العقلية، وعن إمكانياتي في العمل، أو أن أستخدمها لصلح الغير لمدة محدودة، لأن هذا التحديد (للمدة) يهبها علاقة خارجية عن كليتي. أما إذا تنازلت عن كل وقت عملي وعن كل إنتاجي، فإنني أجعل الغير مالكاً لكل ما هو جوهري في نشاطي وفي وجودي الكلي، وإذن يكون مالكاً حينئذ لشخصي» (بند ٦٧).

ومن هنا فإن قانون حقوق المؤلف يحظر حظراً باتاً بيع المؤلف جميع إنتاجه

السابق واللاحق إلى ناشر ما، لأن معنى ذلك بيع شخصه لهذا الناشر.

ثم يتناول هيجل في البند التالي (رقم ٦٨) مسألة الإفادة من الإنتاج العلمي والأدبي والفني للآخرين، فيقرر أن من حق الغير أن يفيد مما يقرأ، وما يسمع، وما يشاهد من إنتاج المفكرين والعلماء والأدباء والفنانين، بل ومن الاختراعات التكنولوجية التي يبدعها الآخرون. ومن حق القارىء أو السامع أو المشاهد أن ينتج «عدداً كبيراً من الأشياء المشابهة بها»، بشرط ـ طبعاً ـ ألا تكون محاكاة لها، وبالأحرى والأولى بشرط أن لا تكون «مسروقة» منها. فما دام المؤلف أو المخترع قد احتفظ لنفسه بحقوق الطبع أو الإنتاج، فإن هذه الحقوق تبقى مكفولة للمؤلف أو المخترع طوال حياته ولمدة معينة بعد وفاته. يقول هيجل: «إن القوانين التي تحظر (على الغير) تقليد الأعمال الأدبية الهدف منها هو الحماية القانونية لملكية المؤلف وملكية الناشر بقدر معين قطعاً، لكنه محدود جداً. والسهولة التي بها يمكن تغيير الشكل ولو قليلاً جداً، أو إجراء تعديل صغير في التفاصيل داخل عمل واسع جداً أو داخل نظرية كبرى هي من إنتاج الغير، أو حتى استحالة التمسك بألفاظ المؤلف نفسها في عرض ما فهمه المرء ـ كل هذا ينتج مقداراً لا نهاية له من التعديلات التي تعطى لملكية الغير علامة سطحية على إنتاجنا، هذا إذا صرفنا النظر عن التحدث عن الأغراض الخاصة التي تجعل هذا التكرار ضرورياً. وهذا هو ما أثبته المئات ثم المئات من التلخيصات، والاقتباسات والمجموعات، الخ من كتب الحساب أو الهندسة، والكتب المدرسية». (ملاحظة على بند ٦٩). ويتوسع هيجل في هذا الموضوع، لأن الملكية الأدبية كانت آنذاك مهددة إلى أقصى حد، وكان هيجل، ومن قبله كنت، حريصاً على وضع ضوابط تحد من التزييف وإهدار حقوق المؤلفين؛ وهو الوضع الذي لا زلنا نعانيه للكسب اليوم في البلاد العربية والإسلامية وبلاد شرقي آسيا، حيث استفحل أكبر تزييف للكتب والأسطوانات والاختراعات الخ وتحولت هذه البلاد كلها إلى أدغال للنهب والسطو دون وازع من قانون ولا سلطة، رغم ما عسى أن يكون فيها ـ أو في بعضها ـ من قوانين لحماية الملكية الأدبية!

«وجماع النشاط الخارجي، أي الحياة، ليس شيئاً خارجياً بالنسبة إلى الشخصية، لأن الشخصية هي نفسها هذا الشمول وهي هكذا مباشرةً. والمغابن أو التضحية ـ بالحياة ليست هي وجود هذه الشخصية، بل هي بالأحرى: العكس من

ذلك وليس من حقي مطلقاً أن أقرر هذه المغايرة، وإنما فقط فكرة أخلاقية ـ تمتص فيها هذه الشخصية المفردة المباشرة وتكوّن هذه القوة الحقيقية ـ هي التي لها الحق في ذلك. ولهذا، فإنه لما كانت الحياة، بما هي لذلك، مباشرة، فكذلك الموت هو السلب المباشر للحياة فيجب إذن أن يأتي من خارج، كل شكل حادث طبيعي، أو ـ من أجل خدمة الصورة Idee ـ بواسطة يد أجنبية» (بند ٧٠).

في هذا البند يتناول هيجل مسألة الانتحار، وكان كَنْت (راجع كتابنا: «الأخلاق عند كنت») قد تناول هذا الموضوع وشدّد النكير على الانتحار، وفي نفس الاتجاه ينكر هيجل على الإنسان أن يكون له الحق في التخلص من حياة نفسه، أي أن ينتحر. ذلك لأنه إذا كان الإنسان لا يستطيع دائماً مقاومة الأحداث الخارجية التي تجعل الحياة شقاء، فإن من العجز أيضاً أن يتخلى عن توقير شخصه نهائياً، وذلك بالانتحار. إنه ليس من حق الإنسان أن ينتحر لأن الحياة الإنسانية ملكية لا يحق لصاحبها أن يتنازل عنها؛ وفقط سلطة أعلى منه هي التي تستطيع أن تحكم عليه بالموت: وهذه السلطة العليا هي إما قانون الطبيعة ـ وذلك في الموت الطبيعي ـ؛ وإما المصلحة العليا للدولة، وذلك بالموت في ساحة الحرب. أما الفرد نفسه فليس من حقه أن يكون الحكم الأخلاقي على نفسه.

ويوضح هيجل هذا المعنى في الإضافة إلى بند ٧٠ فيقول: «إن الشخص، مأخوذاً بمفرده، يبقى حقيقة تابعة»، ويجب عليه أن يكرّس نفسه للكلّ الأخلاقي. فإن اقتضت الدولة منه أن يضحّي بحياته، فيجب عليه أن يرضى بذلك. لكن، هل يحق للإنسان أن يتخلص من حياته هو نفسه؟ قد ينظر إلى الانتحار على أنه فعل ينطوي على الشجاعة» لكنها شجاعة رديئة، إنها شجاعة الخياطين والخادمات. ويمكن أيضاً أن ينظر إلى الانتحار على أنه مصيبة، لأن التمزق الداخلي هو الذي يقود إليه. لكن السؤال الجوهري يبقى دائماً: هل يحق لي أن أقتل نفسي؟ والجواب عن هذا السؤال هو أنني لست المالك لحياتي، لكن الشمول الواسع للنشاط، أو الحياة، ليس شيئاً خارجاً عن الشخصيّة. والقول بحق الشخص في حياته هو قول متناقض، لأننا بهذا نقرر أن للشخص حقاً على ذاته هو. لكن الشخص ليس له هذا الحق لأنه ليس فوق نفسه، فلا يحق له أن يحكم عليها. وحينما أحرق هرقل نفسه، حَيّاً، وحينما ألقى بروتس نفسه على سيفه، فقد كان ذلك سلوك بطل يجني على نفسه. أما إذا كان الأمر هو مجرد الحق في الانتحار، فإن هذا الحق يجب أن ينكر ويرفض حتى بالنسبة إلى الأبطال.

الانتقال من الملكية إلى العقد

الوجود العيني، من حيث هو وجود معين، هو في جوهره وجود من أجل شيء آخر. ولما كانت الملكية وجوداً عينياً على شكل شيء خارجي، فإنها توجد أيضاً بالنسبة إلى موجودات خارجية أخرى على علاقة معها. أما الملكية، من حيث هي وجود عيني للإرادة، فإنها ليست وجوداً لشيء آخر غير إرادة شخص آخر - وهذه العلاقة بين إرادتين هي التربة الحقيقية والمناسبة التي فيها تجد الحرية وجودها العيني وهذا التوسُّط الذي يقوم في أن يكون للشخص ملكية ليس فقط بواسطة توسط شيء وإرادتي الموضوعية، بل أيضاً يتوسط إرادة أخرى، أي أن يمتلك الشيء في إرادة مشتركة - هو الذي يكوّن مجال العقد.

وبحسب العقل فإن من الضروري أيضاً لبني الإنسان أن يعقدوا فيما بينهم علاقات تعاقدية: هبة، تبادل، تجارة، الخ - مثلما أن يكونوا مالكين. وإذا كانوا يشعرون أن الحاجة بوجه عام، والسعي وراء السعادة والمنفعة وما شابه ذلك - هي التي تدفعهم إلى عقد العقود - فإن العقل، في الحقيقة، أي صورة Idee الوجود العيني الحقيقي للشخصية الحرّة هو الدافع الحقيقي لذلك. إن العقد يفترض أن المتعاقدين يقر بعضهم ببعض أنهم أشخاص وأنهم مالكون. فهذا الإقرار أو الاعتراف مفروض في عملية التعاقد.

الفصل الثاني

العقد

لما كانت الملكية ليست فقط شيئاً، بل تحتوي في داخلها على عنصر إرادة ـ وبالتالي أيضاً على إرادة أخرى ـ فإنها محققة بواسطة العقد. «إن العقد إجراء قانوني، يتجلى فيه ويتوسط هذا التناقض ألا وهو أنني ـ وأظل ـ مالك موجود بذاته ولا يستبعد إرادتي شخص آخر إلاّ بالقدر الذي به أتوقف عن أن أكون مالكاً بأن أجعل إرادتي هي إرادة شخص آخر» (بند ٧٢).

ومعنى هذا أن العقد ينشأ من التزامي بالتخلي عن كل ملكية لا يقرّ لي بها الآخرون، فلا آخذ شيئاً غصباً، وأعلن قبولي ما يرى مجموع الموجودات العاقلة أن يسمحوا لي به. وكذلك التنازل عما أملك لا يتوقف على إرادتي أنا، بل سينظم بحسب حاجات المجتمع، أي وفقاً لقانون.

«وأستطيع ليس فقط أن أتنازل عن ملكيتي كشيء خارجي (بند ٦٥)، بل يجب أيضاً ـ لأن هذا هو ما يقتضيه المفهوم ـ أن أتنازل عن هذا الشيء من حيث هو ملكية، ابتغاء أن تكون إرادتي، بهذا، من حيث هي وجود عيني، موضوعة بالنسبة إليّ. وبحسب هذا العنصر، فإن إرادتي المتنازل عنها هكذا هي أيضاً إرادة أخرى. وهذه العملية، التي فيها تصبح ضرورة التصور واقعية حقيقية، هي وحدة الإرادات المختلفة، وهي وحدة تلغى فيها الفوارق بينهم وطابعهم الخاص بهم. لكن في هذه الهوية بين الإرادات تتضمّن (في هذا المستوى) أن كل واحدة من الإرادتين ليست هي الأخرى، ولأنها تبقى لذاتها إرادة مع طابعها الخاص بها» (بند ٧٣).

«وهذه العلاقة تكوّن توسط إرادة تبقى في هوية مع نفسها، على الرغم من

الاختلاف التام بين المالكين، إذ لكل واحد منهم وجوده لذاته. وهي تتضمن أن كل واحد، مع إرادته الخاصة به وإرادة الغير، لا يبقى مالكاً، أو يبقى، أو يصير مالكاً. وذلك هو توسط الإرادة للتنازل عن ملكية (هي ملكية خاصة) ولإرادة قبول مثل هذه الملكية التي هي ملكية شخص آخر، وعلى هذا الشرط. المقبول من كلا الطرفين ـ وهو ألا تتخذ إحدى الإرادتين قراراً إلا إذا كانت الإرادة الأخرى حاضرة» (بند ٧٤).

ومحصل هاتين الفقرتين هو أن إرادتي المتعاقدين، وإن اتحدتا في العقد على شيء، فإن كلا منهما تظل في هوية مع نفسها، ولا يجوز لإحداهما التصرف بدون حضور الأخرى. «ولما كان الطرفان المتعاقدان يسلك كلاهما تجاه الآخر كشخصين مباشرين مستهلكين، فإنه ينتج عن هذا:

أ ـ أن العقد ينشأ عن الاختيار الحر؛

ب ـ أن اتفاق الإرادتين، الذي بواسطة العقد يصبح موجوداً في الواقع العيني، ما هو إلاّ إرادة وضعها الطرفان المتعاقدان، وإذن هي إرادة مشتركة، وليست إرادة عامة في ذاتها ولذاتها؛

جـ ـ أن موضوع العقد هو شيء مفرد خارجي، لأن شيئاً من هذا النوع فقط هو الذي يمكن إخضاعه للإرادة المشتركة للمغايرة.

ملاحظة: لهذا لا يمكن إذن إدراج الزواج تحت مفهوم العقد. وينبغي أن نذكر أن هذا الإدراج موجود بكل شناعته عند كنت[1] (في كتابه «المبادىء الميتافيزيقية لمذهب القانون»، ص١٠٦ وما يتلوها). كذلك طبيعة الدولة ليست هي الأخرى نتيجة عقد، سواء فهمنا هذا العقد بأنه عقد بين الجميع مع الجميع، أو على أنه عقد الجميع مع الأمير أو مع الحكومة. والخلط بين فكرة العقد وبين علاقات الملكية الخاصة في المسائل المتعلقة بالدولة قد أدّى إلى أبشع أنواع الخلط

(١) يقول كنت (بند ٢٤ من الكتاب المذكور): «حتى لو افترضنا أن اللذة، الناشئة عن الاستعمال المتبادل للكلمات الجنسية هي الغرض الوحيد من الزواج، فإن عقد الزواج لن يكون أكبر اعتباطاً، بل هو على العكس من ذلك عقد ضروري بحسب قانون الإنسانية، أعني أنه لو كان الرجل والمرأة يريدان الاستمتاع كلاهما بالآخر على التبادل فيما يتعلق بملكاتهما الجنسية، فمن الواجب بالضرورة أن يتزوجا، وهذا الضروري بحسب القوانين الشرعية للعقل المحض».

والتشويش في القانون العام وفي الواقع. لقد وجِد زمان كان يُسَلِّم فيه ويذكره، ضد الأمراء وضد الدولة، أن الحقوق والوظائف العامة كانت ملكاً خاصاً لأفراد معينين[1]. كذلك في عصر أحدث، اعتبرت حقوق الأمراء وحقوق الدولة أنها موضوع عقد، وأنها كانت مؤسسة على هذا العقد وكأنها متولدة عن إرادة مشتركة، ناشئة بدورها عن إرادة الذين اتحدوا من أجل تكوين دولة. ومهما كان الاختلاف بين وجهتي النظر هاتين، فإنها تشترك في نقل تحديدات الملكية الخاصة إلى مجال هو من طبيعة أخرى مختلفة تماماً وأشد ظهوراً. انظر فيما بعد: الحياة الأخلاقية والدولة». (بند ٧٥).

في هذه الفقرة يهاجم هيجل نظرية «العقد الاجتماعي» التي قال بها هوبز ثم من بعده جان جاك روسو في تفسيرهما للأصل في نشأة الدولة. حين قالا إن قيام الدولة هو نتيجة عقد بين الشعب والأمير. إذ يرى هيجل أن فكرة «العقد» هي من صميم القانون الخاص في باب الملكية، أما الدولة فإنها تقوم على أساس كلي إنساني إذ مهمتها هي تحقيق الحرية العامة والخاصة، وهذا أمر لا يمكن أن يقوم على تعاقد. والدولة لا يمكن أبداً أن تصير ملكاً خاصاً لأمير أو ملك أو جماعة من النبلاء أو لأية طبقة متميزة. والقانون الخاص ـ أي العقد ـ عاجز عن جعل الدولة عادلة وجديرة بتولي المهمة الموكولة إليها وهي تحقيق الحرية.

أصناف العقود

ثم يصنف هيجل العقد، إلى صنفين رئيسيين:

١ ـ العقد الشكلي، أو عقد الإعطاء Schenkungsvertrag وفيه أحد الطرفين «يُعْطِي، والآخر يأخذ؛

٢ ـ العقد الموضوعي Real، أو عقد التبادل Tauschvertrag، وفيه يكون كلا الطرفين معطياً وآخذاً في وقت معاً.

وهذا التصنيف خاص بهيجل، وإنما التصنيف المتعارف عليه عند رجال القانون هو تقسيم العقود إلى: عقود من جانب واحد، وعقود ملزمة للطرفين.

---

(١) الإشارة هنا هي إلى النظام الإقطاعي في أوروبا، وخصوصاً في ألمانيا.

وفي الإضافة إلى بند ٧٦ يقول هيجل: «العقد يتضمن موافقتين تتعلقان بشيئين: فأنا أريد في وقت واحد أن أكتسب ملكية وأن أتنازل عنها. فالعقد الموضوعي هو الذي فيه كلا الطرفين يقوم بهذين الفعلين [اكتساب ملكية، والتنازل عنها]، أي أن كل واحد منهما يتنازل عن ملكية ويكتسبها، ومع تنازله عن ملكيته يظل مالكاً. أما العقد الشكلي فهو الذي فيه أحد المتعاقدين فقط هو الذي يكتسب ملكية أو يتنازل عنها».

«وتصنيف العقود، وكذلك دراسة أنواعها المختلفة، يجب ألا يقوم على أساس الظروف الخارجية، بل على أساس الاختلافات المنبثقة. من طبيعة العقد نفسها. وهذه الاختلافات هي الموجودة بين العقد الشكلي والعقد الموضوعي، بين الملكية، والاكتساب للمكاسبة، والاستعمال، بين القيمة والشيء بطابعه الخاص. وبهذه الطريقة يحصل على الأنواع المذكورة فيما بعد (والتصنيف الذي توررده هنا يناظر في مجمله ذلك الذي أورده كنت في كتابه: «المبادىء الأولى الميتافيزيقية لمذهب القانون»، بند ٣١. وكان من المأمول منذ وقت طويل أن يترك العادة القديمة لتقسيم العقود إلى موضوعية Real, Reels وإجماعية Consensuels، صريحة وضمنية، الخ ـ ابتغاء اتخاذ تصنيف عقلي:» بند ٨٠).

ويقدم هيجل تصنيفه على النحو التالي:

أ ـ عقد الإعطاء:

١ ـ لشيء، وهذا هو الإعطاء بالمعنى الحقيقي؛

٢ ـ إعارة شيء، وهو بمثابة إعطاء الجزء من هذا الشيء مثل: الاستمتاع أو الاستعمال المحدد المدة لشيء ما. وفي هذه الحالة يبقى المعير مالكاً للشيء. في هذه الحالة أيضاً إما أن يكون الشيء شيئاً معيناً، وإما ـ مع بقائه شيئاً جزئياً ـ فإنه يعتبر أمراً كلياً (مثل النقود) ويساوى حينئذ شيئاً كلياً في ذاته.

٣ ـ الإعطاء بمعنى إسداء خدمة بوجه عام، مثل إيداع وديعة. والتصرفات بالوصية لا يدخل في مفهوم العقد، بل نفترض مقدماً المجتمع المدني والتشريع الوضعي.

ب ـ عقد التبادل:

١ ـ التبادل بما هو تبادل، ويشمل:

ـ تبادل شيء معين في مقابل شيء معين.

ـ الشراء أو البيع: وهذا تبادل شيء معين مقابل شيء آخر يعدّ كلياً، أي موضوعياً بوصفه قيمة، دون الالتفات إلى مصيره النوعي في الاستعمال ـ أي في مقابل نقود.

٢ ـ الإيجار، وهو التنازل عن الاستعمال المؤقت لمِلْك ما في مقابل أجر:

ـ وذلك إما لشيء معين، وهو الإيجار بالمعنى الصحيح؛

ـ أو لشيء كُلّي، بحيث لا يبقي المؤجّر مالكاً إلاّ لهذا الشيء الكلي أو ـ والمفهوم واحد ـ لقيمته ـ وهذا هو الإقراض، بينما الخواص الموضوعية للشيء ـ سواء أكان شقة في منزل، أو أدوات، أو بيتاً تدخل اعتبارات أخرى خاصة (كما هي الحال في العرض على شكل إعطاء بالمعنى الثاني له). لكن ليس لها أهمية جوهرية.

٣ ـ عقد المرتب (أو عقد العمل) وذلك بأن أؤجّر قدرتي على الإنتاج، بالقدر الذي هي به قابلة للمغايرة لمدة محددة، أو بأي شكل من أشكال التحديد (راجع بند ٦٧). ويدخل في ذلك أتعاب الطبيب أو المحامي أو المحاسب، الخ.

جـ ـ الرهن أو الضمان لتنفيذ العقد. وفي هذه الحالة إما أن يرد إليّ الشيء المعين المذكور في العقد وإما أن أسترد القيمة المذكورة في العقد. ولسنا هنا بإزاء عقد بالمعنى الدقيق، بل هو تكميل Vervollstandigung للعقد.

الفصل الثالث

إنكار الحق، أو الظلم

في العقد يوجد الحق كشيء موضوع ثابت، وكليته الباطنة توجد بفضل التوافق بين الحرية وبين الإرادة الخاصة. لكنه حين يقع التعارض بين الحق في ذاته وبين الإرادة الخاصة، فإنه يحدث الظلم، أو يتحول الحق في ذاته إلى إرادة شخصية جزئية خاصة. وهنالك يتخذ القانون ثلاثة مظاهر: فإما أن يصير مظهراً مباشرة وفي ذاته، وإما أن يصير مظهراً بفعل فاعل، وإما أن يصير مظهراً بأن يوضع موضع النفي المطلق. ويناظر هذه الأشكال الثلاثة على التوالي: إنكار الحق بدون غش وهذا هو الظلم المدني، والغش، والجريمة.

أ ـ إنكار الحق دون غش، أو بنية سليمة Unbefangenes Unrecht

اكتساب الملكية والعقد، في ذاتهما وبحسب أنواعهما الخاصة هي أمور مرتبطة بإقرار الغير بالمستندات القانونية، لأن الإرادة هي الكلي في ذاته. وفي الخارج وفي تعدد المستندات القانونية يجب البحث عن السبب الذي من أجله يمكن أن تنسب إلى أفراد مختلفين فيما يتعلق بشيء واحد. فكل واحد من هؤلاء الأشخاص، مستنداً إلى مستندات قانونية، يعتبر هذا الشيء ملكاً له؛ ومن هنا تنشأ منازعات قانونية.

وهذا التنازع الذي فيه يطالَب بالشيء استناداً إلى مستند قانوني، والذي يكوّن ميدان القضايا المدنية ـ يتضمن الإقرار بالقانون على أنه عنصر كلي وحاسم، بحيث أن الشيء يجب أن ينسب إلى من يكون الحق في جانبه. والتنازع إنما يتعلق فقط باندراج الشيء تحت ملكية أحد الطرفين المتنازعين. فالأمر إذن هو مجرد حكم ما

سالب، يجب ألا ينكر فيه إلاّ ما هو خاص في الوصف بـ: لي (= ملكي).

وبالنسبة إلى الطرفين المتنازعين فإن الإعتراف بالحق مرتبط بالمصلحة الخاصة وبالرأي الخاص. المعارضين لهما. وتجاه هذا المظهر يتجلى القانون نفسه (راجع البند السابق) على أنه امتثال واقتضاء. لكن لا يوجد بعدُ إلا بمثابة ما يجب ـ أن ـ يكون، لأن الإرادة ليست بعدُ بحيث تستطيع التحرر من مباشرة المصلحة، واتخاذ الإرادة الكلية كهدف. والإرادة الكلية لا تتعين ها هنا إلا كواقع معترف به، تجاهه ينبغي على الطرفين أن يتخليا عن رأيهما وعن مصلحتهما الخاصة.

ب ـ الغش Betrug

ينتج الغش من رد الإرادة الخاصة الكليّ إلى إرادة ظاهرة فقط. وفي حالة العقد يقوم هذا الرد في جعل مجموعة إرادات خارجية صرفة. وفي الغش لا تضار الإرادة الخاصة، لأننا نجعل ضحية الغش تعتقد أن ما حدث له يتفق مع القانون ـ فالحق المطلوب هنا يوضع على أنه حق ذاتي، وحق في الظاهر فقط: وفي هذا يقوم الغش.

وبعبارة أبسط نقول: إن الغش يحدث حين تتطابق إرادة المتعاقدين في الظاهر، بينما يتقدم عنصر الكلية في الإرادة، أي القيمة الحقيقية للشيء المتعاقد عليه. صحيح أن إرادة المتعاقدين كانت جرة، وأن الإتفاق بينهما تم بحرية، لكن القيمة الكلية للشيء موضوع العقد لم يراع فيها التقدير الصحيح.

وضد قبول الشيء كما هو، وضد الإرادة الحرة الراجعة إلى رأي، لا بد من الإقرار بالموضوعي والكلي على أنهما قيمة يعترف بأنها حق. ولا بد أيضاً من أن يقضي على، وأن يتجاوز، الاختيار الحر الذاتي الذي يتعارض مع القانون. لكن هذا إن هو إلا مجرد مطلب.

وإنكار الحق بدون غش لا يؤدي إلى عقوبة، لأنه لا يراد بهذا شيء ضد القانون (أو الحق)، بينما الغش يقتضي الثواب عليه، لأن القانون (أو الحق) هو الذي وقع عليه الضرر ها هنا» (إضافة إلى بند ٨٩).

حـ ـ الإكراه والجريمة Zwang und Verbrechen

«وفي الملكية توضع الإرادة في شيء خارجي. وينتج عن هذا أنه لما كانت

الإرادة تنعكس في هذا الشيء، فإنها يمكن أن تُكرَه وتُخضع للضرورة. وحينئذ يمكن أن تكون ضحية أعمال عُنفٍ بوجه عام، أو يفرض عليها، بالعنف، تضحية أو فعل كشرط لامتلاك شيء، أو لوجود وضعي: إنها إذن معرضة للإكراه». (بند ٩٠).

وفي الإضافة إلى هذا البند يقول هيجل: «الجريمة ظلم حقيقي، لا يحترم فيه الحق في ذاته ولا الطريقة التي بها ينتسب الحق؛ أي أن فيه ينتهك وجهاً العدالة: الوجه الموضوعي، والوجه الذاتي».

«بيد أن الإنسان، من حيث هو كائن حي، يمكن أن يقع عليه القسر والإكراه، أي أن الجانب الفزيائي والخارجي فيه يمكن أن يُخضع لعنف الآخرين. لكن الإرادة الحرة لا يمكن أن تكره في ذاتها ولذاتها (راجع بند ٥). إنها لا يمكن أن تُكره إلا إذا لم ترد الانسحاب من الخارج الذي هي مرتبطة به ومن تصورها له (راجع بند ٧). ولا يكره على فعل شيء إلاّ من يريد أن يستسلم للإكراه (بند ٩١).

والعنف أو الإكراه مضادّان للحق (أو: القانون) لأنهما يعارضان الحرية التي هي جوهر الإرادة.

لكن الإكراه هو الذي يقضي على الإكراه: فعدم احترام شروط عقد، وعدم أداء رب الأسرة لواجباته تجاه أفراد الأسرة، وعدم أداء الإنسان لواجباته تجاه الدولة ـ كل هذه ألوان من الإكراه لا تعالج إلاّ بإكراه، هو العقاب.. ولهذا فإن الإكراه المفروض على الإكراه أمر مطلوب وقانوني.

والقانون المجرد هو قانون إكراه Zwangsrecht، لأن إنكار حق (أو قانون) هو إكراه يمارس عند وجود حريتي في الشيء الخارجي. فالإبقاء على هذا الوجود ضد العنف هو إذن فعل خارجي، وعنف يقضي على العنف الأول.

«والعنف الأوّل، من حيث أنه عنف يقوم به كائن حرّ يتعدى على الوجود العيني للحرية بمعناها العيني، وتبعاً لذلك يتعدى على الحق بما هو حق (أو على القانون بما هو قانون) ـ هو الجريمة. والأمر هنا يتعلق بحكم سالب لا متناه، بالمعنى الأقوى لهذا اللفظ (راجع كتابي: «المنطق» حـ٢ ص٩٩) به ينفي ليس فقط الوجه الخاص ـ أي الاندراج تحت إرادتي ـ (بند ٨٥) بل وأيضاً يُنفى ما هو كلي

ولا نهائي في الوصف بـ(= مِلْكي)، أي الأهلية القانونية، وذلك دون توسط - أي (كما كانت الحال في الغش، بند ٨٨). وهذا هو ميدان القانون الجنائي». (بند ٩٥).

والإرادة لا يمكن أن تضارّ إلاّ في وجودها العيني. لكن لما كانت الإرادة، في هذا الوجود العيني، قد دخلت في مجال التقدير الكمّي وفي مجال التعينات الكيفية، فإنها تمثل اختلافات. فهناك اختلاف في الجانب الموضوعي للجريمة بحسب كون هذا الوجود وتعينات الإرادة قد أصيبت بكاملها، أي في اللامتناهي المساوي لشامل تصورها: كما هي الحال في القتل، والعبودية، والإكراه في الدين، الخ، أو كانت الإصابة في جزء منها فقط، أو بحسب تعينها الكيفي.

«ملاحظة: والقاعدة الرواقية التي تقول إنه لا توجد إلا فضيلة واحدة ورذيلة واحدة، والتشريع الدراكوني[1] الذي يحكم بالإعدام على كل جريمة، والوحشية البدائية التي يتسم بها الناموس الشكلي للشرف، الذي يسبب أقل إصابة يستوعب كل الشخصية اللانهائية - هذه كلها تشترك في أنها تتمسك بالفكر المجرد للإرادة الحرة وللشخصية، ولا تنظر إليها في وجودها العيني المحدّد، الذي يجب أن يكون لها بوصفها صورة Idee. والتمييز بين قطع الطريق وبين السرقة يرجع إلى اختلاف كيفي: ففي الحالة الأولى قد أصابني الضرر كوعي حاضر، ولانهائية ذاتية، وهذا عنف شخصي قد مورس ضدي. ومقدار كبير من التعينات الكيفية للجريمة، مثل الخطر الذي يمثله بالنسبة إلى الأمن العام، أساسها يقوم في مواقف أكثر تحديداً، لكن يحدث كثيراً أن ينظر إليها فقط بحسب نتائجها، لا بحسب مفهوم الشيء. وبالطريق عينها، فإن أخطر الجرائم لذاتها، في طابعها المباشر، هي الجريمة التي تمثل أبشع انتهاك سواء من وجهة النظر الكيفية ووجهة النظر الكمية. وحينما يتعلق بالكيفية الأخلاقية الذاتية فإن هذه ترجع إلى فارق من مستوى أعلى،

---

(١) نسبة إلى دراكون Dracon، وهو مشرّع أثيني عاش في النصف الثاني من القرن السابع قبل الميلاد وكانت أثينا آنذاك فريسة للصراعات بين الأسَر القوية المتعادية، وكثر الانتقام والثارات فيما بينها. وفي عهد حكم أرستانجموس عهد إلى دراكون بتدوين قانون يتمم المحاولات التشريعية السابقة. فوضع قانوناً شديد القسوة بمقتضاه كانت أقل إهانة يعاقب عليها بالإعدام. وثم أساطير عديدة عن حقيقة هذا القانون الشديد القسوة الذي أمكن به، على كل حال، ردع الناس ووقف أعمال الثأر.

ويتضمن مسألة معرفة: بأي مقدار حادث أو فعل ما بوجه عام هو فعل الشخص ويتعلق بطبيعته الذاتية. وسنتناول هذه المسألة فيما بعد» (بند ٩٦).

وحين يحدث انتهاك للقانون بما هو قانون، فإن هذا الانتهاك ليس شيئاً في ذاته، على الرغم من أن له وجوداً خارجياً إيجابياً. والدليل على هذا البطلان هو إبطال هذا الانتهاك، وهو إبطال يتجلّى بدوره في الوجود. والانتهاك شر، وقد يحدث، بشكل أو آخر، للملكية أو للأموال. وإبطال هذا الانتهاك هو تعريض الشخص الذي وقع عليه الضرر. لكن الانتهاك الذي يصيب الإرادة في ذاتها ـ وبالتالي يصيب إرادة الجاني وإرادة المجني عليه معاً وإرادة الجميع ـ ليس له وجود في الإرادة في ذاتها بما هو كذلك. وبالنسبة إلى الإرادة الجزئية الخاصة بالمعتدى عليه وإرادة سائر الناس، فإن الانتهاك ليس إلاّ شيئاً سلبياً فحسب والإضرار بإرادة الجاني الخاصة هو إبطال للجريمة، وبدون هذا تبقى الجريمة قائمة.

ويلاحظ هيجل أن مسألة العقاب هي من المسائل التي ضل فيها علم القانون الوضعي في عصره، لأنه في هذه المسألة لا يكفي نظر الذهن، بل الأمر يتعلق أساساً بالمفهوم. ذلك لأن اعتبار الجريمة وإبطالها مجرد شر بوجه عام، فإن من غير العقلي أن يراد الشر لمجرد أن شرّاً قد وقع؛ ويشير هيجل هنا إلى كتاب القاضي أرنست فرديناند كلاين Klein (١٧٤٣ ـ ١٨١٠) وعنوانه: «عناصر القانون الجنائي». وينتقد مختلف النظريات التي أدلى بها لتبرير العقاب» تهديداً أو زجراً، أو عند أولئك الذين يرون في العقاب وسيلة لإصلاح المجرم. وإنما يرى هيجل أننا لسنا هنا بإزاء شر أو خير، بل الأمر يتعلق بانتهاك القانون والعدل. أمّا نظرة هؤلاء فإنها تغفل عن الاعتبار الموضوعي للعدالة، الذي يظل مع ذلك هو وجهة النظر الجوهرية والأكبر أهمية حين يتعلق الأمر بالجريمة وينتج عن هذا أن تعتبر جوهرية وجهة النظر الأخلاقية أي الوجه الذاتي، ويمتزج بها اعتبارات نفسية مبتذلة تتعلق بجاذبية أو قوة الدوافع الحسّية التي تعارض العقل.

وفي الإضافة إلى بند ٩٩ يشير إلى فويرباخ Feuerbach الذي يؤسّس العقاب على الزجر والتهديد، ويعتقد أنه إذا ارتكب امرؤ جريمة رغم هذا التهديد فإن العقاب يجب أن يوقع، لأن المجرم كان على علم بهذا الأمر. وكان فويرباخ Paul Fadi joh. Anselm Feuerbach (١٧٧٥ ـ ١٨٣٣) ـ ويجب ألا يخلط بينه وبين لودفج فويرباخ أحد مؤسسي اليسار الهيجلي ـ قد عرض نظريته هذه في كتابه:

«متن في القانون الجنائي الوضعي: العقاب بوصفه ضماناً ضد الجرائم التي ستحدث في المستقبل» (سنة ١٧٩٩). كما أنه أصدر عدة كتب أخرى، منها اثنان عن القانون الطبيعي، وواحد بعنوان: «ضد هوبز Anti-Hobbes أو في صدد السلطة الحديثة والحق في إكراه الرعايا ضد رؤسائهم» في (سنة ١٧٨٨). وقد درّس القانون في عدة جامعات ألمانية وكان الرئيس الأول لمحكمة الاستئناف في بامبرج ابتداء من سنة ١٨١٧.

راجع كتابنا: «فلسفة القانون والسياسة عند كنت» (الكويت سنة ١٩٨١) حيث تكلمنا بالتفصيل عن نظريات الفقهاء والفلاسفة في النصف الثاني من القرن الثامن عشر فيما يتصل بالجريمة والعقاب.

ونجد هيجل في البند التالي (بند ١٠٠) يتناول رأي بكاريا **Beccaria** (راجع كتابنا: موسوعة الفلسفة، تحت المادة) في رفض الدولة الحق في توقيع عقوبة الإعدام، لأنه رأي أن العقد الاجتماعي الذي بموجبه نشأت الدولة لا يحتوي على موافقة الأفراد على أن يُعدموا، بل العكس هو الصحيح. وهيجل يرد على هذه النظرية بقوله: «إن الدولة لا تقوم على أساس عقد، وجوهرها لا يقوم في أن تؤمن ـ بدون قيد ولا شرط ـ حماية وأمان حياة وأملاك الأفراد. بل يجب، على العكس من هذا، أن يقال إن الدولة هي تلك الحقيقة العليا الواقعية التي لها حقوق على هذه الحياة وهذه الأملاك التي للأفراد وتستطيع أن تقتضي التضحية بها». (ملاحظة على بند ١٠٠).

«والقضاء على الجريمة هو الجزاء **Wiedervergeltung**، بمعنى أن الجزاء هو ـ بحسب مفهومه ـ انتهاك لانتهاك، وأن للجريمة ـ بحسب وجودها العيني ـ مجالاً كيفياً وكمياً معيناً، وتبعاً لذلك فإنه يجب أن يكون لنفي الجريمة ـ في وجودها العيني ـ نفس المدى. وهذه الهوية (بين الجريمة والعقاب) التي تقوم على أساس المفهوم ليست مساواة مع الصفة الموحية للانتهاك، بل في طبيعة الانتهاك في ذاتها، أي هي مساواة في القيمة» (بند ١٠١).

والقضاء على الجريمة هو في شكلها البدائي انتقام. ومن حيث مضمونه فلان الانتقام عدل من حيث أنه قانون «السن بالسن والعين بالعين» **Jus Talionis**. أما من حيث الشكل فإن الانتقام هو فعل إرادة ذاتية، تستطيع أن تضع لانهائيتها في حقها، وتبعاً لذلك فإنها لا تكون عادلة إلا بطريقة عَرَضية، كما أنها بالنسبة إلى

الغير إنما هي إرادة جزئية ولما كان الانتقام هو فعل إيجابي لإرادة جزئية، فإنه يصير انتهاكاً جديداً، وينتقل من جيل إلى جيل، وذلك دون نهاية. لكن علينا أن نميز بين الانتقام الشخصي والانتقام الذي يتولاه الأبطال، والفرسان الجوّالة الخ. وهذا النوع الثاني من الانتقام يتم في بداية نشأة الدول.

الانتقال من القانون إلى الأخلاق

«والجريمة والعدالة التي تتخذ شكل الانتقام يمثلان شكل تطور الإرادة. وفي مجرى هذا التطور يتم أولاً التمييز بين الإرادة الكلية في ذاتها وبين الإرادة الفردية التي توجد من أجل ذاتها في مقابل هذا الكلي. وثانياً: بالقضاء على هذا التعارض تعود الإرادة الموجودة في ذاتها. تعود إلى ذاتها، وبهذا تصير من أجل ذاتها وموجودة في الواقع الفعلي. وهكذا يكون القانون ويبقى سليماً صحيحاً، لأنه بقي تجاه الإرادة الفردية التي ليست إلا من أجل ذاتها وصارت واقعية بفضل ضرورتها. وهذا التشكيل يكوّن أيضاً تطور التعيين التصوري الباطن الذي للإرادة. والتحقق الفعلي للإرادة يقوم، وفقاً لهذا التصور، في أن يقضي على وجوده في ذاته وعلى الشكل الذي له في القانون المجرد (بند ٢١). وحتى هذه أي هذا التحقق يقع أولاً في التقابل بين الإرادة الكلية في ذاتها وبين الإرادة الفردية الموجودة من أجل ذاتها، وبعد ذلك، فإنه، بالقضاء على هذا التقابل، أي بنفي النفي، فإن الإرادة ستضع نفسها على أنها إرادة في وجودها العيني، بحيث لا تكون مجرد إرادة حرة في ذاتها فحسب، بل تكون أيضاً من أجل ذاتها، وستتحدد كسلب يعود إلى نفسه وسيكون موضوعها من الآن فصاعداً هو شخصيتها، بينما في القانون المجرد لا تكون الإرادة إلا شخصية. والذاتية اللامتناهية من أجل ذاتها التي للحرية ـ تكون المبدأ من وجهة النظر الأخلاقية» (بند ١٠٤).

وفي الملاحظة على هذا البند يلخّص هيجل المراحل التي مرّ بها تصور الحرية في تطوره وهي:

١ ـ في الملكية: المِلْك المجرد، وتبعاً لذلك، الملك الموضوع في شيء خارجي؛

٢ ـ في العقد: المِلْك الذي تتوسط فيه الإرادة، وتبعاً لذلك الملك الذي يكون مشتركاً؛

٣ ـ في نفي أو انتهاك الحق: الإرادة في مجال القانون هي وجودها في ذاته المجردة أو مباشرة موضوعه على شكل عَرَض بواسطة الإرادة الفردية، التي هي نفسها عَرَضية.

الجزء الثاني

الأخلاق النظرية

Moralität

تمهيد

في الجزء الثاني من كتابه «مبادىء فلسفة الحق (أو القانون) يتناول هيجل الأخلاق النظرية، كما أنه في الجزء الثالث سيتناول الأخلاق العملية.

والسؤال الذي يتبادر لأول وهلة هنا هو: وما هي العلاقة بين الأخلاق بنوعيها وبين القانون (أو الحق) حتى يتناولها هيجل في كتاب عنوانه: «مبادىء فلسفة الحق أو القانون»؟

والجواب عن هذا السؤال هو أن معقد الصلة بين الأخلاق والقانون هو الإرادة الحرة الواعية بذاتها الإرادة التي تعين أفعال الإنسان.

وفي التمهيد لهذا الجزء يشرح هيجل مفهوم الأخلاق (بنود ١٠٥ ـ ١٠٨)، وبنية الفعل الأخلاقي (بنود ١٠٩ ـ ١٨٣)، وخطة هذا الجزء (بند ١١٤).

أما عن مفهوم الأخلاق فيقول إن الأخلاق هي وعي الإنسان بأن حريته، أي قيمته اللامتناهية، لا تقوم في السيطرة على الأشياء، وإنما في السيطرة على ذاته هو؛ إذ شخصه هو القيمة والينبوع للفعل الأخلاقي والأخلاق تمثل الجانب الواقعي لمفهوم الحرية. وفي هذا المجال تتم الحركة الديالكتيكية على النحو التالي:

في البداية. لا توجد الإرادة إلاّ من أجل ذاتها، لهذا فإنها لا تكون في هوية مباشرة إلا في ذاتها مع الإرادة الكلية.

لهذا لا بد من أن تعلو على نفسها بالنسبة إلى الفارق الناشىء من كون الإرادة الفردية تنسحب وتغوص في داخل نفسها، كيما تصير في هوية مع الإرادة الموجودة في ذاتها. وهذه الحركة، بعد ذلك تكون عملية تحويل لهذا المجال الجديد للحرية، وهو مجال الذاتية. والمطلوب هو جعل هذه الذاتية التي هي في البدء مجردة مطابقة لمفهومها. وعلى هذا النحو تبلغ الصورة Idee تحقيقها الحق، أعني أن تتعين الإرادة الذاتية كيما يصير أيضاً إرادة موضوعية، أي عينية حقاً.

والتعين الذاتي للإرادة يكون أيضاً لحظة (عنصراً) من مفهومها، ولا تكوّن الذاتية جانباً من وجودها العيني فقط، بل تكون أيضاً تعيينها النوعي (راجع بند ١٠٤).

وتتخذ وجهة النظر الأخلاقية شكل حق (أو قانون) الإرادة الذاتية. ووفقاً لهذا الحق (أو القانون) لا تكون الإرادة شيئاً إلاّ إذا كان ملكاً لها وإلا إذا رجعت نفسها حبة كشيء ذاتي.

ذلك أن أساس الأخلاق هو مبدأ تحديد الإرادة لذاتها، وعدم خضوعها لأية سلطة آتية من الخارج. فبالأخلاق يصير الإنسان سيّد نفسه ومسؤولاً عن أفعاله. وهيجل يؤكد أن هذا المعنى هو الذي نقل الإنسان من العصور الوسطى ـ حيث لم يكن سيّد نفسه ـ إلى العصر الحديث. ولكي تتحقق الصورة Idee لا بد للإنسان أن يحصّل حق تحقيقه الذاتي وبدون ذلك لا يمكن أن تقوم للحرية قائمة.

ولما كانت الإرادة الذاتية متميزة عن الإرادة الموجودة بذاتها، فإنها ـ من حيث أنها تحديد لا متناه للإرادة ـ تؤلف العنصر الشكلي للإرادة.

«وما هو أخلاقي لا يعرّف بأنه ما هو في مقابل اللا ـ أخلاقي، كما أن الحق (أو القانون) ليس هو مباشرة ما يتعارض مع الظلم. لكن وجهة النظر الكلية لما هو أخلاقي ولما هو لا أخلاقي تقوم على ذاتية الإرادة» (ملاحظة على بندذ ١٠٨).

وتفسير ذلك أن الأخلاق تضع تقابلاً مستمراً بين الإرادة الذاتية والإرادة الكلية ـ ولهذا فإن الشخص الأخلاقي يعاني من هذا التناقض ألا وهو أنه هو ما يجب ألاّ يكون، أي أن حاله تتناقض مع ما يجب أن يكون عليه، حين يعي ذاته. لهذا يسعى أن يكون في حياته وسيلة للوصول إلى الأخلاق الكلية أو الكلية الأخلاقية. ومن ثم فإن الإنسان في حالة توتر مستمر مع نفسه.

والفعل هو تخارج الإرادة بوصفها إرادة ذاتية أو أخلاقية. والفعل يشتمل على التعينات التالية: ـ

أ ـ يجب أن أعي أن الفعل هو فعلي أنا رغم تحققه في الخارج؛

ب ـ يجب أن يكون الفعل على علاقة جوهرية مع المفهوم (أو التصور) من حيث أنه ما يجب أن يكون؛

جـ ـ يجب أن يكون الفعل على علاقة مع الآخرين.

«وقانون الإرادة الأخلاقية يتضمن الأوجه الثلاثة التالية:

أ ـ القانون الشكلي أو المجرد للفعل: وهذا القانون يقوم في ما يلي: حينما يتم الفعل في الوجود العيني المباشر، فإن مضمونه ينبغي أن يكون ملكي أنا، وبالتالي يجب أن يكون مشروعاً (أو اقتراحاً أو بادرة) للإرادة الذاتية.

ب ـ والوجه الخاص للفعل هو مضمونه الباطن: فبالقدر الذي أنا به أعي الطابع الكلي لهذا المضمون، فإنه يكوّن قيمة هذا الفعل، وذلك وفقاً لكونه ذا قيمة بالنسبة إليّ، أي النيّة؛ أي ومضمونه، من حيث أنه هدفي الخاص، أي الهدف من وجودي العيني الخاص، الذاتي ـ هو السعادة.

جـ ـ وهذا المضمون، وقد تسامى في داخل نفسي إلى الكلية، وبهذا أيضاً إلى الموضوعية في ذاتها ومن أجل ذاتها ـ هو الهدف المطلق للإرادة، وهو الخير، الذي ينضاف إليه، في مجال التأمل، تقابل الكلية الذاتية، الذي هو إما تقابل الشر أو تقابل الضمير» (بند ١١٤).

الفصل الأول

القصد والخطيئة (أو: المسؤولية)

Der Vorsatz und die Schuld

القصد هو اقتراح من الذات لتحقيق تغيير في الأشياء الخارجية ولما كانت هذه تتصف بالعَرَضية، أي بعدم الجوهرية، فإن القصد هو الآخر عَرَضي بالنسبة إلى الذات الفاعلة.

وآفة القصد أنه مقدر له أن يتحقق في عالم عيني متغير عَرَضي، فيه يصير عاملاً طبيعياً بين عاملين آخرين.

وفعل القصد يهدف إلى إحداث تغيير في العالم الخارجي لكنه في الوقت نفسه يحمل طابع الفاعل، طابع إرادته هو، لا طابع أي إنسان أو شيء آخر لكن تعرف طابع الفاعل أمر عسير حين يتخذ الفعل شكلاً جماعياً، إذ تتزاحم الإرادات المختلفة على إنجاز الفعل الواحد بحيث لا يمكن تبيّن الطابع الشخصي لكل فاعل فاعل.

يقول هيجل: «إن تناهي الإرادة الذاتية في مباشرة الفعل تقوم مباشرةً في كون الإرادة تفترض مقدماً، من أجل فعلها، موضوعاً خارجياً وظروفاً متنوعة. والفعل die Tat يحدث تغييراً في الواقع الموجود، والإرادة تشعر بمسؤوليتها عن ذلك بالقدر الذي به «ياء» الملكية تدخل في الواقع الذي حدث فيه تغيير.

«ملاحظة: موقف ما، حادث يحدث: هذا يكوّن واقعاً عينياً خارجياً يتضمن، من أجل هذا نفسه، ظروفاً غير محددة العدد. وكل عنصر بمفرده، سواء كان شرطاً، أو أصلاً، أو سبباً يمثل هذا الموقف، لأنه أسهم في إيجاده، يمكن أن يعد مسؤولاً، أو على الأقل مشاركاً بنصيب من المسؤولية وفي مواجهة حادث بالغ التعقيد، مثل الثورة الفرنسية، فإن الذهن الشكلي يستطيع أن يختار ـ من بين

ظروف عديدة ـ الظرف (أو العنصر) الذي يريد أن يعدّه مسؤولاً عن الحادث» (بند ١١٥).

وفي الإضافة إلى هذا البند يقول: «أنني لا أستطيع أن أتحمل المسؤولية إلا عما كان محتوى في قصدي؛ وفي حالة الجريمة إنما يتعلق الأمر أساساً بهذه. لكن في حالة الخطيّة لا يعتبر إلاّ الحكم الخارجي تماماً، الذي يتناول مسألة معرفة ما إذا كنت فعلت هذا الأمر أو ذاك؛ لكن إذا كنت مقترفاً لهذا الأمر أو ذاك فإن هذا لا يكفي لكي يكون من الممكن أن يُنسب إليّ هذا الأمر.

وإذا أحدثت الأشياء التي في ملكي أضراراً للآخرين ـ وإن لم يكن ذلك من فعلي أنا بالمعنى الصحيح ـ فإنني أتحمل عنها المسؤولية بدرجة تقل أو تكبر، لأنها تنتسب إلى مقولة المِلْك. وهكذا فإن الفاعل الأخلاقي هو الآخر يصير غير محدد أكثر فأكثر، ولا يكون الأمر يقينياً.

وعلى الرغم من أن الفاعل مفروض منه أنه يعرف الظروف المحيطة بفعله، فإنه سيكون ثم دائماً تناسب بين الفعل المراد وبين الفعل المنجز، لأن هذا الأخير يتحقق في عالم من العَرَضية، والنتائج يمكن تماماً ألا تكون مطابقة لمضمون الفعل المختار. ذلك لأن للفاعل الأخلاقي الحق في ألا يكون مسؤولاً عن العوامل التي لا تتدخل في قصده. وإن من حقه أن يحاسب على ذاتيته، وليس فقط على الأشياء، كما هي الحال في القانون المجرد.

يقول هيجل: «في اللحظة التي فيها الإرادة تفعل، فإنها تتمثل الظروف المرتبطة بالهدف الذي تتوجه نحوه لكنه بسبب هذا الإفتراض فإنها متناهية، وما سيحدث موضوعياً هو بالنسبة إليها عارض، ويمكن أن يحتوي على شيء آخر غير الذي تصورته الإرادة. لكن من حق الإرادة ألا تقرّ بأنه فعلها ويمكن أن يعزى إليها إلا ما تعلم ـ وفقاً لتوقعاتها ـ أنه يكوّن جزءاً من هدفها، أي فقط ما كان متضمناً في قصدها. إن الفعل لا يمكن أن يعزى (إلى الفاعل) إلا بوصفه خطيئة للإرادة ـ وهذا هو حق العلم» (بند ١١٧).

وفي الإضافة إلى هذا البند يؤكد هذا المعنى ويقول: «إني لا أكون مخطئاً حقاً إلاّ إذا كان الوجود العيني الذي أجده أمامي يكوّن جزءاً من علمي. . والفعل لا يمكن أن يكون خطيئة ارتكبتها إرادتي إلا بالقدر الذي أنا أفعل وأنا على علم

تام. إن أوديب Oedipe، الذي قتل أباه دون أن يعلم (أنه أبوه) لا يمكن أن يتهم بأنه قاتل أبيه».

ولأن الفعل يولد وجوداً خارجياً، فإنه يجر إلى نتائج عديدة. وهذه النتائج تنتسب إلى الفعل. لكن الفعل ـ من حيث أنه هدف موضوع في الخارج، فإنه مُسْلَم إلى قوى خارجية. وهذه القوى الخارجية تضيف شيئاً مختلفاً تماماً عما عليه الفعل لذاته، وتؤدي إلى حدوث نتائج بعيدة وأجنبية. ومن حق الإرادة ألا تقرّ إلا بالنتائج الأولى، لأن هذه وحدها هي التي تكوّن جزءاً من قصدها.

خيراً أو شراً أكبر كلية من فعله المفرد، وأن يصل إلى مرتبة الذات التي تفكر. وفي مقابل ذلك عليه أن يتحمل المسؤولية عن أفعاله، لأنه على علم بها. وفي هذه الحالة يصل الإنسان إلى مرتبة من الحرية يمرجها يريد أن يفكر بحرية وأن يفعل بحرية وفقاً لتفكيره.

وبهذا العنصر الخاص يكتسب الفعل قيمة ذاتية وأهمية بالنسبة إلى الأنا.

ولتحديد مضمون أهداف الفاعل لا نملك إلاّ ما يلي:

أ ـ الفعالية الشكلية هي نفسها: وتقوم في أن الفاعل لا يستخدم فعالية إلا بحسب ما يعتبره هدفاً له، لأن الناس لا يفعلون إلا ما يهمهم أن يفعلوه؛

ب ـ لكن الحرية التي لا تزال محددة وشكليّة للذاتية ليس لها محتوى أكثر تحديداً إلا في بُعدها الذاتي الطبيعي: الحاجات، الميول، الوجدانات، الإرادة، التخيلات الخ. وإرضاء هذا المضمون هو السعادة الأخلاقية أو السعادة في تعيناتها الجزئية وفي كلّيتها.

وبالنسبة إلى الفرد الفاعل، فإن أفعاله الأخلاقية ليست إلا وسائل لتحقيق رضاه الشخصي الكامل، ذلك أن ذاته هي بالطبع المركز الذاتي لاهتمامه.

ولا يرى هيجل غضاضة في ذلك. ذلك أن الإنسان كائن حي، وكونه كائناً حياً ليس أمراً عرضياً، بل هذه واقعة تتفق مع العقل. ومن حق الإنسان أن يجعل هدفاً لأفعاله إرضاءَ حاجاته. وليس من العار أن يكون الإنسان كائناً حياً. وبالنسبة إلى الكائن الحي لا يوجد شكل أسمى للروحية يمكن أن يوجد فيه. والإنسان لا يبدع نفسه إلا برفع ما هو معطى إلى أمر أجلّ. وليس هناك تعارض بين الجانب الطبيعي والجانب الروحي في الإنسان.

ويرى هيجل أن القول بأن الإرضاء الذاتي للفرد يجب أن يتضمن في الوقت نفسه تحقيقاً لأهداف ذات قيمة في ذاتها ولذاتها ـ وكذلك القول بأن الأهداف الموضوعية تستبعد الأهداف الذاتية وبالعكس ـ هذان القولان هما توكيدان خاويان يقول بهما الذهن المجرد. وهذا الاقتضاء وهذا الرأي يصيران مضرّين، إذ يذهبان إلى حد توكيد أن الإرضاء الذاتي يكون البنية الجوهرية للفاعل وأن الغاية الموضوعية لم تكن إلا وسيلة لهذا الإرضاء. إن الذات هي سلسلة أفعالها. فإن كانت سلسلة من النتاجات الخالية من القيمة، فإن ذاتية الإرادة ستكون أيضاً خالية

من القيمة. أما إذا كانت سلسلة الأفعال ذات طبيعة جوهرية، فإن الإرادة الباطنة للفرد ستكون ذا طابع جوهري أيضاً.

وواضح من كلام هيجل في هذا الموضع أنه يهاجم أخلاق الواجب التي قال بها كنت[1]. وهو يقتبس في هذا الموضع (بند ١٢٤، ملاحظة) البيت الذي فيه سخر الشاعر شلر من الأخلاق القاسية التي دعا إليها كنت، فقال: «افعل بكراهية ما يأمر به الواجب».

والعنصر الذاتي مع المحتوى الخاص للسعادة، يوجد أيضاً منعكساً في ذاته ولا متناهياً، وذلك في العلاقة مع الكلي، مع الإرادة الموجودة في ذاتها. وهذا العنصر هو سعادة الآخرين، بل وسعادة الكل. هنالك تصبح سعادة الكثير من الأفراد الهدف الجوهري وقانون (أو حق) الذاتية. لكن لما كان هذا «الخير العام» ليس إلاّ فكرة مجردة مستخلصة اعتباطياً من موقف عيني عَرَضي، فإنه يبقى غامضاً، شكلياً غير محدَّد، إلى درجة أنه قد يثير الملل والاشمئزاز.

وهذه الشكلية في أخلاق النية الحسنة، وعدم تحديد معنى ومدى «الخير العام، من ناحية الفرد هو الذي يصيب الفرد بالضرر. فمهما كان ثم من تبرير لحق الذاتية، فإنه لا يغني عن المعيار الموضوعي الكلي للخير والشر. ذلك أنني قد ألجأ إلى القول بحسن نيتي لتبرير جرائم ارتكبها، وقد أستطيع تبرير جميع أفعالي بأن أهبها معنى أخلاقياً، حقيقياً أو زائفاً، ومن الحكم في هذا الأمر في هذا المجال الذي فيه كل شيء ذاتي؟

وفي الملاحظة على بند ١٢٦ يقول هيجل: «من بين الأقوال الضارة في عصرنا الحاضر، يوجد خصوصاً قول يبرر الأفعال الظالمة باسم نية طيبة مزعومة ويبرر سلوك أشرار بالقول بأن عندهم مع ذلك قلباً طيباً، أي قلباً يريد سعادته الخاصة، وكذلك في بعض الأحوال سعادة الآخرين. وهذا القول هو في جانبيه موروث عن الفترة السابقة على كنت Kant، فترة النزعة العاطفية، وهو لبّ مسرحيات شهيرة مثيرة للعواطف. لكن، من ناحية أخرى، قد ظهر هذا المذهب في أيامنا هذه من جديد على شكل متطرف: الحماسة والعاطفة، أعني على شكل

---

(١) راجع كتابنا: «الأخلاق عند كنت (الكويت سنة ١٩٨١).

خصوصية بما هي خصوصية، وعدت معايير لما هو عدل، ومعقول، وسام، إلى درجة أن الجريمة والأفكار التي توحي بها - حتى ولو أن الأمر إنما يتعلق بآراء هي القمة في التفاهة والجنون والخلو من المعنى - قد صارت تعدّ عادلة ومعقولة وسامية لأنها منبعثة عن العاطفة والحماسة (وللمزيد من التفاصيل راجع الملاحظة على بند ١٤٠). ومن المهم الانتباه إلى وجهة النظر التي تقول إن الحق والسعادة هما المقصوران بالدراسة ها هنا، أي بوصفهما حقاً شكلياً وسعادة خاصة بالفرد. وما يسمى المصلحة العامة، وخير الدولة، أعني حق الروح الفعلي والعيني، يكوّن مجالاً مختلفاً تماماً، فيه الحق الشكلي، وكذلك الخير الخاص والسعادة الفردية، ليسا إلاّ لحظات تابعة. وكما قلنا من قبل (في بند ٢٩) فإن من الخطأ الشائع الصادر عن الفكر المجرد أن يعطى للحق الخاص والخير الخاص قيمة في ذاتها ولذاتها، في مقابل كلية الدولة» (ملاحظة على بند ١٢٦).

لكن إذا كان الإنسان مهدداً في وجوده العيني، فيجب غضّ النظر عن الحق القانوني للملكية، إذ للإنسان المهدد في حياته ووجوده أن يعفى من تطبيق قانون الملكية بحذافيره. وهذا هو ما يسمى بحق المحنة؛ والأمر هنا لا يتعلق بالعدالة، بل بالحق.

وتبع عن حق المحنة هذا حق المدين في أن يترك له الدائن االأدوات والآلات الزراعية، والملابس، وبالجملة كل جزء من أمواله يعد ضرورياً لمعاشه، مع الأخذ بعين الاعتبار للوضع الاجتماعي للمدين.

وفي الإضافة إلى هذا البند (بند ١٢٧) يقول هيجل: «الحياة - من حيث هي مجموعة من الأهداف - لها حق ضد الحق المجرد. فمثلاً: سرقة الخبز من أجل البقاء في قيد الحياة هو في الظاهر اعتداء على ملكية شخص، لكن سيكون من الظلم اعتبار هذا الفعل سرقة عادية. إنه إذا لم يسمح للإنسان الذي حياته مهددة أن يسلك على هذا النحو: فإنه سيكون محروماً من الحقوق، وستنكر حريته بسلبه حق الحياة. وبحماية الحياة يرتبط عدد كبير من العناصر المختلفة. وإذا تطلعنا إلى المستقبل فعلينا أن ندخل في اعتبارنا هذه التفصيلات. لكن الأمر الآن هو أمر حياة. والمستقبل ليس شيئاً مطلقاً ويظل عرضة للعوارض. ولهذا فإن الضرورة الحاضرة هي وحدها التي تبرر الفعل المضاد للحق (أو للقانون، لأنه إذا امتنع من القيام بهذا الفعل المضاد للقانون (أو الحق)، فسيكون ذلك ظلماً أشد هولاً، لأنه

إنكار للوجود العيني للحرية. وها هنا تجد فكرة «مصلحة الكفاءة» Beneficium Competentiae مكانها، لأنه في ظروف مشابهة أو قريبة يكون من حق المرء أن يطالب بألا يضحي، به للقانون».

و«مصلحة الكفاءة» في القانون الروماني يقصد منها ألا يعاقب الشخص إلاّ إلى حدّ ممتلكاته الحالية. فكان الدائن يفلت من الحكم عليه بالسجن حينما يتجاوز ديونه موارده المالية.

و«المحنة» تكشف عن التناهي، وتبعاً لذلك عن عَرَضية القانون (أو الحق) والسعادة. وهكذا يتقرر الطابع الجزئي ومثالية القانون والسعادة.

الفصل الثالث

الخير والضمير

Das Gute und das Gewvissen

«الخير هو الصورة Idee حيث هي وحدة تصور الإرادة والإرادة الجزئية. وهي وحدة فيها القانون المجرد وكذلك السعادة، وذاتية المعرفة وَعَرضية الوجود العيني الخارجي يلغيان من حيث أنهما مستقلان لذاتيهما، ولكنهما في الوقت نفسه محتويان فيها ومحفوظان وفقاً لماهيتهما. إنه الحرية المتحققة، والهدف النهائي المطلق للعالم» (بند ١٢٩).

«وفي هذه الصورة Idee ليس للسعادة أية قيمة لذاتها كوجود عيني للإرادة الجزئية المفردة. إذ لا حقيقة له إلا بوصفه سعادة كلية، وخصوصاً لسعادة كلية في ذاتها، أعني بحسب الحرية. إن السعادة ليست خيراً بدون الحق (أو: القانون). كذلك الحق ليس هو الخير بدون السعادة (و«لتكن العدالة» يجب ألا تكون نتيجتها: ليهلك العالم»). ولهذا فإن الخير، بوصفه حقيقة واقعية يجب أن يوجد بالضرورة بفضل الإرادة الجزئية وهو أيضاً جوهر الإرادة الجزئية ـ له الحق المطلق الذي يتغلب على الحق المجرد للملكية وعلى الأهداف الجزئية للسعادة. وكل واحدة من هذه اللحظات، من حيث أنها منفصلة عن الخير، لا قيمة لها إلاّ بالقدر الذي هي به، مطابقة وخاضعة للخير» (بند ١٣٠).

«وبالنسبة إلى الإرادة الموضوعية، فإن الخير هو أيضاً ما هو جوهري مطلقاً، ولا قيمة للإرادة الموضوعية ولا كرامة إلاّ بالقدر الذي به، تكون موافقة للخير في مقاصدها ونيّتها. وبالحد الذي به الخير لا يزال مجرد فكرة مجردة عن الخير، فإن الإرادة الذاتية لم تبدع بعدُ فيه ولم تصح مواقعة له. وتبعاً لذلك فإنها توجد على علاقة معينة به، من هذه العلاقة يجب أن يكون الخير بالنسبة إليها، يكوّن وجودها الجوهري ـ وما يجب عليها أن تتخذه هدفاً وتحققه. والخير، من ناحية، لا يجد

إلا في الإرادة الذاتية التوسط الذي يجعله ينتقل إلى التحقق الفعلي» (بند ١٣١).

ومحصل هذه البنود الثلاثة هو:

- إن الإنسان لا يحقق الهدف من وجوده إلاّ بالتخلص من جزئية الذاتية العَرَضية ابتغاء تحقيق الحرية الكلية.

- وفي سبيل ذلك لا بد أن تتحول السعادة إلى خير كلّي، خير لا يقصد منه السعادة المادية لكل الناس، وإنما حرية كل الناس.

- والفرد، بإطاعته للواجب الأخلاقي يدخل في علاقة مع الخير: إذ يجب عليه أن يريد الخير، والخير ينبغي أن يتحقق بواسطة إرادته.

والخير بوجه عام هو ماهية الإرادة في جوهرها وفي كليتها وفي حقيقتها. ولهذا فإنه لا يحصل على كماله إلا في الفكر وبواسطة الفكر. والقول بأن الإنسان ليس في مقدوره أن يعرف الحقيقة وإنما يدرك فقط الظواهر، والقول: أن الفكر يضر بالإرادة الخيّرة - هذان القولان وما شابههما هما مزاعم تسلب من العقل كل قيمة وكل كرامة، عقلية كانت أو أخلاقية.

وإن تساءلنا: ما هو الواجب، قلنا: الواجب هو أن تفعل بحسب الحق (أو القانون) وأن تهتم بالخير، أي أن تهتم بخيرك أنت وبالخير الكلي أي خير الآخرين. (بند ١٣٤). ويضيف هيجل في الإضافة. إلى هذا البند: «وهو نفس السؤال الذي وجه إلى يسوع حينما سئل عما يجب فعله للحصول على الحياة الأبدية [انجيل لوقا، فصل ١، عبارة ٢٥». لأن الخير بوصفه كلياً أو مجرداً لا يمكن أن يتخذ حين يكون مجرداً، بل لا بد أيضاً من أن يتحدد بشكل جزئي».

ويضيف في الإضافة إلى بند ١٢٦ ما يلي: «يمكن التفوه بكلمات سامية عن الواجب: إنها ترفع من قدر الإنسان وتسمو بروحه. بيد أنها إذا لم تؤد إلى أي تحديد، فإنها تصير مملّة. إن الروح تتطلب تخصيصاً، وهذا حقها. أما الضمير فهو تلك الوحدة العمومية مع النفس، وفيها كل واقع خارجي وكل تحديد قد اختفى وزال. إن الضمير انسحاب مستمر إلى داخل النفس. والإنسان، من حيث هو ضمير، لا يكون ملتزماً بالأهداف الجزئية، ونكون نحن حينئذ هكذا في حضرة وجهة نظر سامية، وهي وجهة نظر العالم الحديث الذي وصل وحده إلى هذا الضمير، بالغوص داخل ذاته. أما العصور السابقة فقد كانت أقرب إلى الحساسية -

فكانت أمامها حقيقة واقعية خارجية ومُعْطَى. سواء فيما يتعلق بالقانون، وبالدين».

الضمير[1]

ويعرّف هيجل الضمير الحق هكذا:

«الضمير الحق هو الاستعداد لإرادة ما هو خير في ذاته ولذاته. إن له إذن مبادىء راسخة؛ وهذه المبادىء هي بالنسبة إليه تحديدات موضوعية لذاتها وواجبات. وطالما كان مختلفاً عن مضمونه ـ ومضمونه هو الحقيقة ـ فإنه ليس إلا الجانب الشكلي لفعّالية الإرادة؛ وهذه الفعالية، من حيث هي هذه الإرادة، ليس لها مضمون خاص بها.. ولهذا فإنه فقط حين نصل إلى وجهة النظر الأخلاقية، فإننا نجد النظام الموضوعي لهذه المبادىء وتلك الواجبات، وكذلك اتحاد المعرفة الذاتية مع هذا النظام. وهنا، من الناحية الشكلية للأخلاق يعوز الضمير ذلك المضمونُ الموضوعي: إنه سيكون، من أجل ذاته، اليقين الشكلي اللامتناهي بذاته الذي هو ـ لهذا السبب عينه ـ اليقين لهذا الشخص» (بند ١٣٧)..

وفي الملاحظة على هذا البند يقول هيجل إن الضمير يعبر عن الأساس المطلق للوعي الذاتي بالذات، أي الحق في معرفة ما هو عدل وما هو واجب.

ونظراً إلى هذا الطابع الذاتي للضمير، فإن الدولة لا تستطيع أن تعترف بالضمير في شكله الخاص، أي كعلم ذاتي، تماماً مثلما أننا في العلم لا نقرُّ بأن للرأي الذاتي قيمة، ولا للتأكيدات التي تستند إلى آراء ذاتية.

إن الضمير الأخلاقي هو الدرجة العليا للحرية الذاتية من حيث هي معرفة وفكر، لكن اليقين الذي يشعر به هو أمر شكلي، أي مجرد إعلان خاوٍ. بأن هذا اليقين لا مضمون له سوى وعي الضمير الأخلاقي بنفسه. وبعبارة أوضح نقول إن يقين الضمير الأخلاقي ما هو إلا الذات الفردية وقد رفعت نفسها إلى مرتبة المطلق الأخلاقي ما بدلاً من الخير الكلي الموضوعي.

ورد الأخلاق إلى هذا اليقين المجرد الذي هو تعين الشخص بذاته، هو نتيجة «للوعي بأن الذات هي نقطة ابتداء مطلقة، وأنها الأصل في الحق، وفي

---

(١) يحسن بالقارىء، لفهم ما يلي، أن يقرأ الفصل الذي عقدناه للضمير في كتابنا: «الأخلاق النظرية».

الواجب، وفي الحقيقة الواقعية بوجه عام. لقد صار الضمير ـ على هذا الرأي ـ الحكم المطلق الذي يحكم على كل شيء، والقوة العليا التي توجد الخير.

ومن هذا الذي أتينا على إيراده نستنتج أن هيجل يهاجم مذهبين:

١ ـ مذهب كنت في الواجب والآمر المطلق (راجع عنه كتابنا: «الأخلاق عند كنت»).

٢ ـ ومذهب الأخلاقيين الذين يسندون إلى الضمير سلطة الحكم على ما هو خير وما هو شر، وإلى هذا المذهب ينتسب بعض الأخلاقيين الإنجليز في القرن الثامن عشر.

وبالجملة يهاجم هيجل النزعة الذاتية في الأخلاق، لأن الأخلاق الحقيقية في نظره هي تلك الأخلاق الفعّالة في الوجود الموضوعي، أي في المجتمع وفي الدولة.

مشكلة الشر

وهنا يتناول هيجل مشلكة الشرّ، ويضعها في شكل السؤال التالي: كيف يتمكن السالب من الدخول في الإيجابي؟ يقول هيجل في الإضافة إلى بند ١٣٩: «لو فرضنا أن الله، حين خلق العالم، كان هو الإيجابي المطلق، فإننا لن نستطيع أن تعثر على السالب في هذا الإيجابي. وإذا أقررنا بأن الله يسمح بالشر. فإن هذا الموقف السلبي (لله) غير كافٍ وليس له مدلول حقيقي. وفي التصورات الدينية ـ الأسطورية لم يَفْهم الأصل في الشر، لأن السلبي لم يُقرّ به في الإيجابي، وإنما تجد فيها تصويراً لتواليهما أو لوجودهما معاً جنباً إلى جنب، بحيث أن السلبي إنما يدخل الإيجابي من خارج. لكن مثل هذا التصوّر لا يمكن أن يرضى الفكر، لأن الفكر يتطلب علة وضرورة. إنه يريد أن يدرك السالب في الإيجابي نفسه، يدركه مغروساً فيه. وحل هذه المشكلة يكمن في التصور (أو: المفهوم)، لأن التصور، أو بتعبير أكثر عينية: الصورة Idee تملك جوهرياً هذه الخاصة، وهي: أن تتنوع وأن تضع نفسها سلبياً. وإذا اقتصرنا على ما هو إيجابي، أي على الخير في طهارته، أي على الخير الذي يجب أن يكون في الأصل خيراً محضاً، فإننا نقتصر على تحديد للذهن خاو، ويبقى مرتبطاً بعنصر مجرد وناقص ولأن الذهن هو الذي يضع هذا السؤال، فإنه يحوّله إلى أمر أشد عسراً. لكن بحسب وجهة نظر

التصور، فإن الإيجابية مفهومة بحيث تكون فعّالية وتفاضلاً في الذات. وإذن فالأصل في الشر، وكذلك في الخير، هو الإرادة؛ والإرادة في مفهومها هي خيّرة وهي شريرة معاً. إن الإرادة الطبيعية هي في ذاتها هذا التناقض، وهي تتفاضل بنفسها، وتصير إرادة لذاتها، إرادة باطنة.

«وحين يقال إن الشر يحتوي على هذا التحديد، وهو أن الإنسان شرير بمقدار ما هو إرادة طبيعية، فإن هذا يتعارض مع الرأي الشائع الذي يتمثل أن هذه الإرادة الطبيعية هي بريئة وخيّرة. لكن هذه الإرادة الطبيعية تتعارض مع مضمون الحرية. والطفل، والإنسان الجاهل لا يملكان إلاّ هذه الإرادة الطبيعية، ولهذا فإنهما ليسا مسؤولين عن أفعالهما إلاّ بدرجة أقل. وإذا تحدثنا عن الإنسان، فإننا لا نقصد الطفل بل الإنسان الواعي بذاته. وحين نتحدث عن الخير، فإننا نقصد بذلك معرفة هذا الخير. صحيح أن الإرادة الطبيعية بريئة، أعني ليست خيّرة ولا شريرة. لكن حين نقارنها بالإرادة بوصفها الحرية وبوصفها العلم بالحرية فإنها تحتوي على تحديد ما ليس بحرّ وبالتالي على ما هو شر. وحين يريد الإنسان ما هو طبيعي، فإن الأمر لا يتعلق بعدُ بما هو مجرد طبيعي، بل يتعلق أيضاً بالسلبي المضاد لخيره، أي بتصور الإرادة. لكن إذا أردنا أن نؤكد أن الإنسان ليس مذنباً حين يفعل الشر، بحجة أن الشر موجود في سنخ التصور ولا مفرّ منه، فيجب أن نجيب بأن قرار الإنسان هو فعله الخاص، وهو فعل حريته، وأنه يحمل مسؤوليته. وقد قيل في الأسطورة الدينية (سفر التكوين، فصل ٣، عبارة ٥) إن الإنسان قد خُلِق على صورة الله لأن لديه معرفة بالخير والشر. وهذا التشابه مع الله موجود حقاً، لأن الضرورة المذكورة ها هنا ليست ضرورة طبيعية، لكن قرار الإنسان يمكن أن يقضي على، وأن يتجاوز، ذلك الشيء المزدوج، هذه الثنائية من الخير والشر. وما دام الخير والشرّ يبدوان كلاهما أمامي، فإن لي الخيار بين كليهما، وفي وسعي أن أقرر فعل الواحد أو الآخر، وإدخال الواحد أو الآخر في ذاتيتي. إن ما يكوّن طبيعة الشر هو أن الإنسان في وسعه معاً أن يريده. لكنه ليس ملزماً بأن يريده بالضرورة» (إضافة إلى البند ١٣٩).

وحين يعدّ الفعل خيّراً في نظر الآخرين فإن هذا يعدّ نفاقاً، أما إذا كان كذلك في نظرنا نحن، فإن هذا هو الشكل الأقصى الذي تتخذه الذاتية وهي تضع نفسها موضع الأمر المطلق.

وهذا الشكل الأخير، وهو الشكل الأبشع للشر، الشكل الذي بواسطته يتحول الشر إلى خير، والخير إلى شر، الشكل الذي به الوعي يعرف نفسه أن لديه هذه القوة وأنه مطلق ـ يكوّن الشكل الأقصى للذاتية في مستوى مجال الأخلاق. وهذا هو الشكل الذي به الشر انتشر في عصرنا، بفضل الفلسفة، أي تفاهة التفكير الذي أفسد تصورنا جميعاً بأن أعطاه هذا المظهر مغتصباً اسم الفلسفة، كما أعطى للشر اسم الخير.

ثم يأخذ هيجل في رد الأشكال الرئيسية لهذه الذاتية، تلك الأشكال التي صارت بضاعة رائجة في عصره، بحسب قوله. وها هي ذي:

أ ـ فيما يتعلق بالنفاق، نجد أنه يتألف من العناصر الثلاثة التالية:

١ ـ معرفة ما هو كلي حقاً، إما على شكل عاطفة الحق والواجب، أو على شكل أكثر تحديداً من هذين؛

٢ ـ إرادة الموضوع الجزئي الذي يتعارض مع ذلك الكلي؛

٣ ـ معرفة مقارنة بهذين العنصرين، بحيث تكون إرادة الوعي الذي يريد قد تعينت على شكل شر.

وهذه التحديدات تعبر عن الفعل الذي أنجز بضمير شرير، ولا تعبر بعد عن النفاق بما هو نفاق.. وفي عصر من العصور أعطيت أهمية كبيرة لمسألة معرفة ما إذا كان الفعل لا يعد شريراً إلاّ إذا كان قد أنجز بضمير شرير ما أي مع وعي بالعناصر الثلاثة المذكورة منذ قليل. وبسكال Pascal يستخلص جيداً جداً النتيجة التي تعطى إليها الجواب بالإيجاب على هذا السؤال («رسائل إلى الريف» Les Provençales، الرسالة رقم ٤) حين قال: «ستتناول الدينونة كل أولئك النصف خاطئين الذين يحبون الفضيلة بعض الحب. أما بالنسبة إلى الخاطئين الصرحاء، الخاطئين العنيدين، الخاطئين الأصفياء، المليئين التامّين، فإن الجحيم لا تمسك بهم؛ لقد خدعوا الشيطان من فرط ما استسلموا له».

ب ـ وأن يكون المرء شريراً وأن يفعل بضمير شرير ـ هذا أيضاً ليس هو النفاق. إذ يدخل في النفاق، إلى جانب ذلك، التحديد الشكلي للزّيف، وتوكيد الشر على أنه هو الخير، أي التظاهر في الخارج بالخير والتقوى وإرهاف الضمير ـ وما ذلك كله إلاّ فن خداع الآخرين. وفي وسع الشرير أيضاً أن يتلمس لنفسه في

الأفعال الحسنة السابقة، أو في التقوى، وبالجملة في أمور طيبة ـ تبرير الشر الذي اقترفه، بالقدر الذي به يستطيع عن هذه التحايلات أن يجعل الشر يلتبس على الناس بأنه خير. وينبوع هذه الإمكانية موجود في الذاتية».

ومن بين هذه التصرفات ينبغي أن نعدّ أولاً ذلك الشكل المعروف باسم: الاحتمالية. ويقوم مبدؤه على أساس أن الوعي قادر على أن يقدم أي سبب جيّد ـ حتى لو كان ذلك قول أحد اللاهوتيين، مع العلم بأن رأي هذا اللاهوتي بعيد جداً عن رأي سائر اللاهوتيين ـ وأن الضمير واثق من ذلك. وهذا الموقف يحفظ للمدعى شرفه، لأنه يقرّ بأن العقل أو الحجة المستند إليها لا يقدمان إلاّ احتمالات، وهذه الاحتمالات تكفي لطمأنة ـ الضمير. لكن هذا السبب الجيد، أو الحجة المهاب بها، يفترض أيضاً وجود أسباب جيدة أخرى، وحجج أخرى مخالفة لتلك الحجّة المهاب بها. وعلى هذا فإن إيثار سبب بعينه دون الأسباب الأخرى الجيدة، أو إيثار حجة على حجج أخرى ـ هو من فعل الذاتية والهوى الفردي الخاص. ولهذا فإن الاحتمالية هي أيضاً شكل من أشكال النفاق.

د ـ والدرجة الأعلى مباشرةً يوصل إليها حين يؤكّد أن الإرادة الخيّرة تقوم في إرادة الخير. وهذه الإرادة للخير المجرد ينبغي أن تكون الشرط الوحيد كيما يكون الفعل خيراً. ولما كان الفعل، من حيث هو إرادة محددة، له محتوى، ومن حيث أن الخير المجرد ليس محدداً، فإن الإرادة الخاصة هي التي في استطاعتها أن تهب هذا الخير تحديده وبالتالي تحقيقه.

ففي هذا الشكل الرابع من النفاق يريد الإنسان أن يفعل الخير، لكنه يقتصر على مجرد إرادة فعله، دون فعله في الواقع، وبهذا يصير إنساناً طيب الإرادة دون أن يفعل شيئاً. لكن الخير المتضمن فيها هو شيء مجرد، غير محدّد، غامض، نظري بحيث يفسح المجال أمام أي فعل وعلى الواقع العيني. وعلى هذا النحو يستطيع أي إنسان أن يقول بأنه «طيّب»، لأن هذا لا يلزمه بفعل شيء خيّر في الواقع.

وها هنا يتناول هيجل القول المذموم الذي يقول: «الغاية تبرر الوسيلة» ـ فيقول: «هذا القول لو نظر إليه في ذاته فإنه يبدو أولاً قولاً تافهاً ليس له معنى حقيقيّ. ذلك لأنه يمكن الرد عليه بنفس الطريقة غير المحددة فنقول: الغاية المقدسة تبرر الوسيلة، لكن الغاية التي ليست مقدسة لا تبرر الوسيلة. فمن تحصيل

الحاصل أن تقول إنه إذا كانت الغاية عادلة، فإن الوسيلة عادلة أيضاً، لأن الوسيلة - هي ما ليس شيئاً بذاته، إنها لا توجد إلاّ من أجل شيء آخر، فهي تجد إذن تبريرها وقيمتها في الغاية - بشرط أن يتعلق الأمر حقاً بوسيلة. بيد أن هذه العبارة: «الغاية تبرر الوسيلة» لم تؤخذ بمعناها الشكلي فقط، بل يُقصد فيها شيء أكثر تحديداً، أعني أنه من المسموح به؛ بل ومن الواجب أن يستخدم - كوسيلة من أجل غاية يقدر أنها حسنة - شيء ليس وسيلة، أعني الإقرار بما هو مقدس في ذاته، وبالتالي ارتكاب جريمة بادعاء أنها وسيلة لبلوغ غاية يُقدّر أنها حسنة. إن في هذه العبارة شعوراً غامضاً بديالكتيك الوجه الإيجابي الذي... يتعلق بالتحديدات القانونية أو الأخلاقية مأخوذة على انفصال، أو بديالكتيك النصائح العامة غير المحددة، مثل: يجب عليك ألاّ تقتل، أو: يجب عليك الإهتمام بسعادتك، أو بسعادة أسرتك. والمحاكم، والجنود في وقت الحرب ليس لهم فقط الحق، بل إن واجبهم هو أن يقتلوا ناساً، لكنه فقط في الحالة التي فيها تحدد بالدقة منفعة هؤلاء الناس والظروف التي يسمح فيها بهذا الأمر بل ويصير فيها واجباً. وعلى هذا النحو فإن سعادتي، وسعادة أسرتي يجب أن تكون ثابتة لغايات أسمى، وبذلك تكون سعادتي وسعادة أسرتي قد نُزّلت إلى مرتبة وسيلة فحسب».

هـ - والشكل الخامس للنفاق هو اللجوء إلى قوة الإقناع، باعتبارها الملجأ الأخلاقي الأخير. وهنا أيضاً يكون «الخير» خالياً من أي مضمون غير الانتساب المحض إلى الشعور الذاتي، وبهذا نتخلى حتى عن «مظهر» التبرير الأخلاقي الموضوعي. إن «أخلاق الإقناع» تنحدر من الفلسفة التي ليس لديها تصور موضوعي للحقيقة. ذلك أن الالتجاء إلى الإقناع يفتح الباب لكل رأي ذاتي.

إن هذه الأخلاق الجديدة من شأنها أن تجعل النفاق يتجاوز حدوده الخاصة، وأن يستبعد كل فارق بين فعل الإنسان وفعل الحيوان. ويصبح الواجب الأخلاقي الوحيد، ذلك لأننا إذا قلنا أن «القلب» هو المعيار الأعلى للأخلاق، فإن الفعل المعقول الواعي يفقد حينئذ معناه. هنالك يصبح الواجب الأخلاقي الوحيد هو «الإخلاص للإعتقاد الذاتي الخاص».

من الواضح أن هيجل في نقده هذا إنما يقصد ياكوبي Jacobi.

وفي الشكل السادس والأخيرة للنفاق يهاجم هيجل النزعة العدمية Nihilismus.

ويقول هيجل: «إن الشكل الأسمى، الذي فيه هذه الذاتية تدرك نفسها وتعبر عن ذاتها بصورة كاملة، هي ما سمي باسم: التهكم Ironie، وهو لفظ مأخوذ من أفلاطون. لكن اللفظ فقط هو المستعار من أفلاطون. ذلك أن أفلاطون كان يقصد بهذا اللفظ طريقة استخدمها سقراط لصالح فكرة الحقيقة والعدالة، وذلك حين ناضل - في أثناء محاورة شخصية - ضد أوهام الوعي المتوحش أو السوفسطائي. وسقراط لم يتناول بالتهكم إلاّ هذا الوعي، وليس الصورة Idee ذاتها. إن التهكم لا يتناول إلاّ المنحنى الذي يتخذه الحوار تجاه بعض الأشخاص. فإن انعدم العامل الشخصي، فإن حركة الفكر تسير وفقاً للديالكتيك. وكان أفلاطون بعيداً عن اعتبار الديالكتيك لذاته أو التهكم - أنه الحقيقة النهائية أو الصورة Idee ذاتها. بل بالعكس، إنه غرز في جوهرية الصورة Idee حركة الفكر الذاتي وجعلها تتم غايتها فيها».

وفي تعليق على هذه الفقرة يقول هيجل إن زميله المأسوف عليه سولجر (١٧٨٠ - ١٨١٩) قد استخدم الاصطلاح الذي اقترحه فريد رش اشليجل وهو Ironie (= تهكم) بمعنى مختلف. عما عناه اشليجل. ذلك أن اشليجل، في بداية نشاطه الأدبي، قد رفع التهكم إلى ذلك الشكل من النهائية الذي يتصور نفسه أنه الدرجة العليا. أما سولجر فقد استعمل «التهكم» بمعنى غير هذا، وهذا أفضل مما فعله أشليجل. ذلك لأنه نظر إلى التهكم من وجهة نظر فلسفية فاقتصر منه على الجانب الديالكتيكي فقط، الذي هو الدافع المحرّك للبحث النظري. لكن هيجل يرى أن ذلك أيضاً ليس واضحاً تماماً، ولا متفقاً مع الأقوال التي أبداها سولجر في كتابه الأخير الجيد، الذي فيه نقد نقداً كاملاً «دروس أوجست ڤلهم أشليجل عن الفن والأدب المسرحي» (مجلة Wiener Jahrbuch، المجلد السابع، ص٩٠ وما يليها). وسولجر يقول (ص٩٢) في هذا النقد «إن التهكم الحقيقي يبدأ من وجهة نظر أن الإنسان، طالما كان يحيا في هذه الدنيا، لا يستطيع أن يحقق مصيره، بالمعنى الأقوى لهذا اللفظ، إلاّ في هذه الدنيا. وكل ما نعتقد أننا به نتجاوز هذه الغايات المتناهية ليس إلاّ باطلاً وخيالاً خاوياً. وحتى ما يبدو لنا أنه الخير الأسمى لا يتخذ إلاّ شكلاً محدوداً ومتناهياً بالنسبة إلى أفعالنا».

ويشير هيجل إلى ما سبق أن قاله في كتابه «ظاهريات الروح» (ص٦٠٥ وما يليها)، إذ بيّن أن أيّ درجة من هذا الترضي للذات لا يستمر عبادة من الذات لِذاتها، بل يمكن أن يسهم في تكوين مجتمع.



الجزء الثالث

الحياة الأخلاقية

Sittlichkeit

تمهيد

الانتقال من الأخلاق النظرية إلى الحياة الأخلاقية

«إن الخير، من حيث هو كّلي جوهريّ للخيرة، لكنه على شكل لا يزال محدداً، يحتاج ـ بوجه عام ـ إلى تحديدات وإلى مبدأ لهذه التحديدات في هوية معه، مثلما أن الوعي الذي هو مجرد مبدأ مجرد للتحديد يحتاج إلى كلية وموضوعية تحديداته. وكلاهما: أي الخير والوعي إذا ما رفعا لذاتهما إلى الكلية فإنهما بتجليد على أنهما خاليان من التحديد وينبغي إذن أن يحدّدا. لكن إدماج هاتين الكليتين النسبيتين في هوية مطلقة قد تحقق في ذاته، لأن هذه الذاتية للتعين المحض بالذات، وقد اختفت في الفردية، مطابقة للكلية المجردة للخير ـ إن الهوية ـ لكن هذه المرة هوية عينية ـ بين الخير والإرادة الذاتية، وهي حقيقتهما، هي الحياة الأخلاقية» (بند ـ ١٤١).

ومحصل هذا البند هو أن الخير قد تناولناه حتى الآن من حيث إنه أمر مجرد لم يتحقق بعدُ في شكل عيني. لكنه لا يمكن الاقتصار على هذا التجريد، بل لا بد من تحديد كيف يتحقق هذا الخير الكلي المجرد. ومن رأي هيجل أن هذا التحقيق للخير المجرد لا يمكن أن يتم إلاّ في مجتمع، وأعلى صور المجتمع هو الدولة. وهذا التحقق هو ما يسميه هيجل باسم الحياة الأخلاقية **Sittlichkeit** أو الأخلاق العملية.

وهكذا سننتقل، في الحياة الأخلاقية، إلى النظم العملية الموجودة في المجتمع وفي الدولة، حيث تتحقق الذاتية في شكل موضوعي هو نظام متسق من الواجبات والالتزامات وفقاً لقواعد الحرية وقواعد العقل.

هنا لا يعود الإنسان ينشد الأخلاق في مثال عالٍ مجرد (ماذا يجب عليّ أن

أفعل؟) بل يجدها في أفعال يتم القيام بها، وفيها تتجلى مطامع الفردية وقد وفق بينها وبين صورة الخير الكلي.

ما هي الحياة الأخلاقية؟

«الحياة الأخلاقية هي صورة Idee الحرية: الخير الحيّ الذي علمه وإرادته في الوعي بالذات والذي لا يصبح واقعياً فعلاً إلا بنشاط هذا الوعي بالذات. ولذلك فإن هذا النشاط يتخذ أساسه في الوجود الأخلاقي، وفيه يجد الهدف المحرّك له. وإذن فالحياة الأخلاقية هي تصور الحرية الذي صار عالماً حاضراً وطبيعة للوعي بالذات» (بند ١٤٣).

«ولما كانت هذه الوحدة الجامعة بين تصور الإرادة وبين وجودها العيني ـ من حيث أن هذا الوجود العيني هو الإرادة الجزئية ـ هي علم، فإن الوعي باختلاف لحظات الصورة Idee هذه هو حاضر أيضاً، لكنه بحيث أنه الآن كل واحدة من هذه اللحظات هي لذاتها كلية الصورة Idee، وهذه الكلية هي أساسها مضمونها» (بند ١٤٣).

ومعنى هذين البندين هو، كما يقول هيجل في «موسوعة العلوم الفلسفية» (بند ٥١٣) «إن وعي الإنسان بحريته يتحول إلى طبيعة». وحينئذ لا يعود الإنسان مجرد «ما يجب أن يكون»، بل يصير إلى الوجود الأخلاقي الفعلي المتحقق في المجتمع والدولة. وتلك هي الأخلاق المتحققة بالفعل. وهذه الأخلاق المتحققة بالفعل تتجلى كصورة Idee، أي كمفهوم للإرادة الحرة بأوسع مداها، ومتحققة على أكبر مقدار ممكن من الكلية. وعناصر الوجود الإنساني الفعلي: الكلية، الجزئية، الفردية ـ تجد هنالك تطبيقها الأكبر كلية وعينية. وهذه العناصر هي الأسرة، المجتمع المدني، الدولة.

والحياة الأخلاقية التي تحل محل الخير المجرد هي الجوهر العيني. ولهذا فإنها تضع في داخلها اختلافات تتحدد بواسطة التصور؛ وبفضل ذلك يكون للواقع الأخلاقي مضمون ثابت، ضروري لذاته، هو شيء راسخ وفوق الآراء والتفسيرات الذاتية. وهذه هي القوانين والنظم الموجودة في ذاتها ولذاتها.

وفي جماع الحياة الأخلاقية توجد اللحظة الموضوعية وكذلك اللحظة الذاتية. إن الخير ها هنا موجود أي إنجاز للموضوعي بمساعدة الذاتية. ولو نظرنا إلى

الحياة الأخلاقية من وجهة نظر موضوعية، يمكن أن يقال إن إنسان هذه الحياة الأخلاقية ليس واعياً بذاته. وعلى هذا النحو نجد أنتجونا تعلن أنه لا أحد يعرف من أين جاءت القوانين، إذ أنها كانت ترى أن القوانين أزلية أبدية وأنها تحديد صادر عن طبيعة الأشياء (بند ١٤٤ والإضافة إليه).

«وكون الواقع الأخلاقي هو نظام هذه التحديدات التي للصورة Idee هو الذي يحدد طابعها العقلي وعلى هذا النحو فإن الواقع الأخلاقي هو الحرية أو الإرادة الموجودة في ذاتها ولذاتها بوصفها ما هو موضوعي، ودائرة للضرورة لحظاتها هي القوى الأخلاقية التي تحكم الأفراد، ولها في الأفراد في أعرافهم امتثالهم وشكل ظهورهم وواقعهم الفعلي» (بند ١٤٥).

«وفي هذا الوعي بالذات الواقعي الخاص بها، فإن الجوهر يعرف نفسه ويصير موضوعاً للمعرفة. وبالنسبة إلى الذات، فإن الجوهر الأخلاقي، وقوانينه وقدراته، تكون ـ بالمعنى الأسمى للوجود المستقل ـ سلطة وقدرة مطلقتين، أشد رسوخاً بما لا نهاية له من المرّات من وجود الطبيعة» (بند ١٤٦).

وفي الملاحظة على هذا البند، الأخير يقول هيجل: «إن الشمس والحرّ، والجبال، والأنهار، وبوجه عام، الموضوعات الطبيعية التي تحيط بنا لها، بالنسبة إلى الوعي، السلطة التي يعطيها إياها الوجود، بل وأيضاً سلطة كونها تملك طبيعة من نوع خاص، طبيعة يقرّ بها الوعي، لأنه يخضع لها في علاقاته مع هذه الموضوعات، وفي الطريقة التي وفقاً لها هو يهتم بها، وفي استعماله لها. لكن سلطة القوانين الأخلاقية أسمى بما لا نهاية له من المرات، لأن الأشياء الطبيعية لا تمثل طابعاً عقلياً إلا بطريقة خارجية ومنعزلة، وتخفى ذلك على شكل العَرَضية».

ومحصل هذا أن الوعي بالحرية هو المحرّك للتطور، وهو القدرة العليا التي لا يستطيع مقاومتها أحد. ولهذه بدت قوانين الطبيعة معقولة في نظر الإنسان، فأسمى منها عقلية ونفوذاً قوانين الوعي الإنساني، لأنها مستمدة ومؤسسة على حرية الإرادة الإنسانية. وبالجملة فإن القوانين الاجتماعية أسمى من قوانين الطبيعة بما لا نهاية له من المرات، لأنها من إبداع الروح الحرة. إن الإنسان هو الذي يعطى إلى نفسه القوانين الأخلاقية، بينما الطبيعة تكشف عن ثنائية وتقابل بين الشخص الذي يلاحظها وبين الأصوات الخارجية الملاحظة. ولفهم هذا القول يجب أن نتذكر أن

«الطبيعة» ها هنا وعند المثالية الألمانية بعامة هي ما يتصوره الإنسان من الواقع الخارجي وفقاً لعقله ومقولاته العقلية.

«والجوهر الأخلاقي، وقوانينه وقدراته ليست، بالنسبة إلى الذات، شيئاً خارجياً أجنبياً من حيث أنها تكوّن ماهيته، بل هي تتلقى من الذات شهادة على روحيتها. ففيها تجد الذات الشعور بكرامتها، وفيها أيضاً تحيا كما لو كانت في عنصرها الخاص الذي لا تستطيع أن تتميز منه. إن الأمر ها هنا أمر علاقة مباشرة، وهوية أكبر مباشرة من الإيمان والثقة.

«ملاحظة: الإيمان والثقة ينتسبان إلى ميدان التأمل الناشىء. إنهما يفترضان تأملاً واختلافاً: فمثلاً ليس شيئاً واحداً أن يؤمن المرء بالديانة الوثنية وأن يكون وثنياً. صحيح أن هذه العلاقة التي يتحدث عنها أو بالأحرى هذه الهوية بدون علاقة، التي فيها العنصر الأخلاقي يكوّن الحياة العقلية للوعي بالذات، يمكن أن تتحول إلى علاقة بالإيمان وبالثقة، وذلك بواسطة تأمل أشد عمقاً، وإلى تقدير مؤسس على أسباب يمكن أن يكون أصلها. في أية أهداف خاصة: في المصلحة، في اعتبارات من الخوف والرجاء، أو في ظروف تاريخية. لكن المعرفة الصحيحة بهذه الأسباب تنتسب إلى الفكر التصوري» (بند ١٤٧).

«ولما كانت هذه القوانين وهذه القدرات الأخلاقية تحديدات جوهرية، فإنها بالنسبة إلى الفرد، واجبات يجب على إرادته أن تلتزم بها. إنه يتميز منها من حيث هو حقيقة واقعية ذاتية، غير محددة في ذاتها، أو بوصفه حقيقة واقعية معيّنة بطريقة خاصة. إنها، في هذه العلاقة معه، ما يكون جوهره» (بند ١٤٨).

وفي الملاحظة على هذا البند يؤكد أن نظرية الواجبات يجب أن تحسب حساباً للمواقف المعطاة في التجربة، وأن تكشف عن العلاقة الموجودة بين هذه المواقف وبين التصورات الشخصية، والمبادىء والأفكار، والأهداف، والميول والعواطف، الخ. وفي وسعها أن تهيب ـ بوصفه أسباباً ـ بالنتائج اللاحقة. لكل واجب بالنسبة إلى المواقف الأخلاقية الأخرى، وكذلك بالنسبة إلى السعادة والرأي. أما النظرة، الباطنة والمنطقية للواجبات فإنها لا يمكن أن تكون إلاّ التطور في المواقف ـ بواسطة صورة Idee الحرية ـ الموجودة بالضرورة في الدولة.

«والواجب، إن كان التزاماً للإرادة فإنه مع ذلك لا يمكن أن يظهر أنه تحديد

إلا بالنسبة إلى الموضوعية اللامحددة، والحرية المجردة، أو ميول الكائن الطبيعي، أو الإرادة الأخلاقية وهي تحديد بحريتها خيراً غير محدد. إن الفرد يجد في الواجب تحرراً لذاته. ذلك أنه يتحرر أولاً من الانصياع للميول الطبيعية ومن جو القهر الذي يغمر فيه من حيث أن جزئيته ذاتية تفكر فيما يجب أن تفعل وما يمكن فعله ثم إنه يتحرر بعد ذلك من الذاتية اللامحددة التي لا تضل إلى الوجود التجريبي وإلى التحدد الموضوعي للفعل، الذي يظل منطوياً على نفسه كالبركان شيئاً غير واقعي. نعم، في الواجب يتحرر الفرد ويبلغ حريته الجوهرية» (بند ١٤٩).

ويوضح هيجل ما يقوله هنا في الإضافة إلى هذا البند كما يلي: «إن الواجب لا يضع حدّاً إلا لهوى الذاتية. إنه لا يصدق إلا الخير المجرد الذي تتمسك به الذاتية بقوة. إن الناس حين يقولون إنهم يريدون أن يكونوا أحراراً فإن معنى هذا قبل كل شيء هو أنهم يريدون أن يكونوا أحراراً على نحو تجريدي. وكل مُعيّن، وكل مشاركة في حياة الدولة تعتبر (عندهم) عوائق تعوق هذه الحرية. لكن الواجب ليس، مع ذلك، حدّاً للحرية، بل هو فقط حد لتجريد الحرية، أي حد للحد من الحرية. إننا بالواجب نستطيع بلوغ الوجود، واكتساب الحرية الإيجابية».

ومحصل هذا القول هو أن الواجب ليس حدّاً للحرية، بل هو مضمونها العيني، لأن الإنسان الحر هو وحده الذي يجب أن تكون عليه واجبات وأن يتحمل مسؤوليات ولا يبدو والواجب حدّاً للحرية إلا بالنسبة إلى الذات الفردية التي تحسب نفسها هي الحقيقة الواقعية المطلقة.

«والحقيقة الأخلاقية، بالقدر الذي به تتجلى في الخلق الفردي، كما حدّدته الطبيعة، هي الفضيلة Tugend والفضيلة، بالقدر الذي به لا تُظهر إلا استعداد الفرد أن يكون على مستوى الواجبات التي تقتضيها الظروف التي يوجد فيها ـ تصير هي الأمانة.

«ملاحظة: في مجتمع أخلاقي، من السهل أن يقال ما يجب على المرء أن يفعله وما هي واجباته التي ينبغي أن يؤديها كيما يكون فاضلاً. إذ ليس عليه أن يفعل إلاّ ما يشار عليه بأن يفعله، وما هو معلن ومعروف في الظروف التي فيها يوجد، والأمانة تكوّن شكل الكلية التي يمكن أن يطالب بها، أولاً من ناحية القانون، وثانياً من ناحية الأعراف والعادات (الآيين)... ومختلف أوجه الأمانة

يمكن أن تسمى فضائل لأنها ملك الفرد، وإن لم تكن خاصة به؛ إذا ما قارناه بسائر الأفراد. والأقوال عن الفضيلة من السهل أن تدور في الوعظ الأجوف، لأن الكلام لا يدور إلا حول أمور مجردة وغير محددة، وأيضاً لأن أمثال هذه الأقوال، مع حججها وأمثلتها، تتوجه إلى الفرد من حيث أنه ذو هوى وتفضيلات شخصية» (بند ١٥٠).

وتبدو الحياة الأخلاقية أنها مثل العادة. وتصبح هذه العادة طبيعة ثانية «تحل محل الإرادة الطبيعية الأولى، وتكون روح الوجود التجريبي للأفراد، الروح الحية الحاضرة في العالم» ذلك أن الأخلاق المتحققة لا تظهر حينئذ في الأفراد على شكل مجموعة من الأفعال المنعزلة المنفصلة، بل على هيئة حالة من الوجود الدائمة، أي على شكل طبيعة ثانية، واستعداد أخلاقي مستمر هو الذي يوجه السلوك العام لإنسان ويسمو بطبيعته الفطرية الأولى. وبهذا يصبح الإنسان روحاً Geist.

وعن هذا الطريق يبلغ الجوهر الأخلاقي حقه، ويبلغ هذا الحق درجته من الصدق والحق. ذلك لأن الأمر لا يعود محصوراً في الشخص المفرد والوعي الفردي، بل تشتمل الأخلاق فيه على سلوك كل الأفراد الأخلاقية. وهنالك تصير لحرية الذاتية للعامل الأخلاقي مطابقة لمفهومها.

«إن حق الأفراد في الفعل وفقاً لمصيرهم الذاتي إلى الحرية يجد تحقيقه الفعلي وإرضاءه من كونهم ينتسبون إلى الحقيقة الأخلاقية. ذلك أن اليقين بحريتهم (الذاتية) إنما يستمد حقيقته من هذه الموضوعية؛ وفي الحقيقة الأخلاقية يمتلكون فعلاً ماهيتهم الخاصة، وكليتهم الباطنية.

«ملاحظة: إن أحد اتباع مذهب فيتاغورس أجاب عن سؤال أحد الآباء وقد سأله: ما هي خير طريقة لتربية ابني؟ ـ فقال (وقد يعزى هذا القول لآخرين غيره): «اجعل منه مواطناً في دولة قوانينها جيدة». (بند ١٥٣).

وهذا الجواب أورده ذيو جانس اللائرسي في كتابه: «حياة الفلاسفة» (مقالة رقم ٨ فصل ٢١ بند ١٥) منسوباً إلى أكسينوفيلس الفثاغوري.

«وحق الأفراد في توكيد خصوصيتهم هو أيضاً داخل في جوهريتهم الأخلاقية ذلك أن الخصوصية تكوّن الشكل الخارجي الذي تظهر عليه الحقيقة الأخلاقية». (بند ١٥٤).

«وفي هذه الهوية بين الإرادة الكلية والإرادة الجزئية يكون الواجب والحق شيئاً واحداً: ففي النظام الأخلاقي، للذات حق بقدر ما عليها من واجبات، وعليها واجبات بقدر ما لها من حقوق. وفي الحق المجرد، لي أنا حق، وغيري عليه واجب يقابل هذا الحق. وفي الأخلاق، حق معرفتي أنا وإرادتي أنا، وخيري الذاتي هي هي واجباتي، وليست موضوعية إلاّ على شكل ما يجب أن يكون» (بند ١٥٥).

ويضيف هيجل إلى هذا البند قوله: «إن العبد لا يمكن أن تكون عليه واجبات لأن الإنسان الحر هو وحده الذي يمكن أن تكون عليه واجبات. ولو كانت كل الواجبات في جانب، وكل الحقوق في جانب آخر، لانهار كل شيء، لأن الهوية هي الأساس الذي يجب أن نتمسك به راسخاً ها هنا».

«والجوهر الأخلاقي، من حيث أنه يحتوي على الوعي بالذات الموجود من أجل ذاته والمتحد بتصوره - هو الروح الحقيقية الفعلية للأسرة وللشعب» (بند ١٥٦).

والصورة Idee الأخلاقية تتألف من ثلاث مراحل:

١ - **الأسرة** وهي الوجود المباشر الفردي للحرية؛

٢ - **المجتمع المدني**، وهو مجموع الناس الذين لا يرتبطون إلاّ برباط العداوة المتبادلة»، ولا يجتمعون إلا بحكم الضرورة للانتاج المادي، وبواسطة النظام المفروض عليهم بقوة الشرطة؛

٣ - الدولة القائمة على أساس دستور، وهي تحقيق الحرية الفردية في إطار كلّي لمجتمع منظم.

ذلك أن **الأسرة** هي الروح الأخلاقية المباشرة أو الطبيعية. وتزول هذه الوحدة الأسرية بالانقسام، فتصير **مجتمعاً مدنياً**. والمجتمع المدنيّ هو اتحاد تتكون أعضاؤه من أفراد مستقلين، جمعتهم في شكل جماعي صوري احتياجاتهم ونظام قانوني يكون وسيلة لضمان أمن الأشخاص وملكية الأموال، وانضباط خارجي صِرْف يقصد به إلى المحافظة على مصالحهم الخاصة والمشتركة.

وهذه الدولة الخارجية تجد، من جديد وحدتها وتماسكها في الهدف وفي واقع الكلية الجوهرية والحياة العامة المكرّسة لهذا الكل، أي في دستور الدولة Staatsverfassung.

الفصل الأول

الأسرة

الأسرة شكل موضوعه هو الجوهرية المباشرة، أعني تحقيق حياة خاصة سعيدة. والأسرة وحدة أخلاقية تقوم على الاشتراك في العواطف، أعني في الحب الذي هو التجلّي الأول للإرادة الأخلاقية التي تريغ إلى أن تكون موضوعية. والإنسان يؤسس أسرة بمحض إرادته لأنه لا يريد أن يعيش في ذاتية بغير حدود، ويفضل أن يدخل في إلتزامات موضوعية تجاه الآخرين، أولى من أن يعيش وحده. فهو إذن يبتغي بمحض إرادته أن يقوم بواجب، ابتغاء اكتساب **حق** الانتساب إلى جماعة أُسرية.

وبهذه الهوية بين الحق والواجب، والتي تكوّن المضمون الأخلاقي للأسرة، فإن الأسرة تصير نظاماً اجتماعياً موضوعياً، يدخل فيه الإنسان بكامل حريته، لكن لا يستطيع أن يخرج منه إلاّ بشروط. ولما كانت الأسرة نظاماً يقر به كل المجتمع فإنه يحكمها **قانون** ينظم الأحوال التي فيها لا تعود وحدة العواطف هي الدافع لهذا الاتحاد: فالزوجة المطلقة لها حق **قانوني** في النفقة، وللأولاد حق **قانوني** في التعليم والمعاش، الخ **فالقانونية** هي التي تتغلب، حينما لا تعود الإرادة الذاتية كافية للمحافظة على هيكل الأسرة.

الأسرة تولد مع الزواج، وتبقى بفضل مِلْكية الأسرة وأموالها، وتأخذ في الانحلال مع ولادة الأولاد وتربيتهم. فلننظر في هذه المراحل الثلاث من حيث حركتها الديالكتيكية.

أ ـ الزواج

والأساس «الطبيعي» للأسرة هو تواصل النوع الإنساني؛ ولكن هذا ليس هو السبب في وجودها؛ لأن سبب وجود، الأسرة هو الحب القائم بين أعضائها بفضل علاقة روحية إنسانية.

يقول هيجل: «الزواج ـ من حيث هو علاقة أخلاقية مباشرة، يحتوي في المقام الأول على عنصر الحياة الطبيعية، ومن حيث هو رابطة جوهرية، فإنه يحتوي على الحياة في شمولها، أي بوصفها حقيقه واقعية عقلية للنوع (الإنسان) وتواصله (راجع «موسوعة العلوم الفلسفية»، بند ١٦٧ وما يليه، وبند ٢٦٨ وما يليه. لكن في المقام الثاني، الوعي بالذات، والوحدة الطبيعية للجنسين التي هي باطنة أو في ذاتها، ولا تظهر لهذه وجودها إلاّ في وحدة خارجية، تتحول إلى وحدة روحية، وحب واعٍ». (بند ١٦١).

وفي الإضافة إلى هذا البند يقول: الزواج هو في جوهره علاقة أخلاقية. وفي عصر سابق، خصوصاً في معظم نظريات القانون الطبيعي، كان ينظر إلى الزواج من الناحية الجسمية فقط، وهي الناحية الطبيعية. ومن هنا وُصف بأنه مجرد علاقة بين الجنسين، وهكذا أغلق كل طريق يؤدي إلى أي اعتبارات أخرى للزواج. ويلاحظ ثانياً أنه من الحماقة أيضاً النظر إلى الزواج على أنه مجرد عقد مدني. وهي نظرة نجدها عند كَنْت. فمن رأيه أنه بفعلٍ من إرادتهم الحرة يقترن الأفراد، وهكذا ينزل بالزواج إلى مستوى عقد يعقد للاستعمال المتبادل. وثم تصور ثالث ينبغي رفضه كذلك، وهو ذلك الذي لا يرى في الزواج إلاّ الحب. ذلك لأنه لما كان الحب عاطفة، فإنه يظل من جميع النواحي عرضة للعَرَضية. وهذا شكل لا يمكن الحياة الأخلاقية قبوله. ولهذا يجب أن نعرّف الزواج بشكل دقيق: أنه الحب الأخلاقي المطابق للقانون؛ إنه حب فيه تختفي كل العناصر العابرة، وكل الأهواء، وكل ما هو ذاتي خالص».

والدوافع الذاتية للزواج يمكن أن تتنوع. لكن موضوعيته تقوم في «التراضي» الحر بين الأشخاص، وخصوصاً التراضي على تكوين شخص جديد، وعلى تخلّي كل طرف من الطرفين عن شخصيته الطبيعية، الفردية، ومن وجهة النظر الطبيعية، هذا تحديد للذات selbstbeschränkung؛ ولكن لأن الزوجين يكتسبان بذلك شعوراً بالذات جوهرياً، فإن في هذا أيضاً نحرّرهما. إن الإنسان، بالزواج، يبدأ إذن في ممارسة حقوقه بوصفها واجبات. إنه يشبع حاجاته الجنسيّة، وفي الوقت نفسه يضع الجماعة الأسرية فوق مصالحه الخاصة الأنانية؛ إنه يصير عضواً في وحدة جديدة تعمل على أساس قواعد موضوعية.

ويدعو هيجل إلى اتخاذ موقف وسط بين الزواج القائم على الحب والزواج

القائم على المصلحة، لأن كليهما لا يمكن وحده أن يؤمن الأساس الباقي المستمر لحياة الأسرة.

ويقول في الإضافة إلى هذا البند (بند ١٦٢) إنه عند الشعوب التي لا تقيم وزناً كبيراً للمرأة، فإن الآباء هم الذين يقررون زواج الأبناء دون استشارة هؤلاء الأخيرين. والأبناء يقبلون هذا الوضع، لأن خاصية حساسيتهم لا تتطلع إلى أكثر من ذلك: فبالنسبة إلى البنت المهم عندها هو أن يكون لها زوج؛ وبالنسبة إلى الولد المهم هو أن تكون له زوجة. وفي ظروف أخرى تدخل اعتبارات أخرى مثل الثروة، والمحالفة، والأغراض السياسية. وفي هذه الحالة قد تحدث أوضاع قاسية جداً، لأن الزواج ها هنا قد صار وسيلة من أجل غايات أخرى. ـ أما في العصور الحديثة فقد صار الأمر على العكس من ذلك: إذ صارت نقطة الابتداء الذاتية هي الوحيدة المهمة. وحينئذ يتصور كل واحد أن عليه أن ينتظر أن تدق الساعة الملائمة، وأنه لا يستطيع أن يقدم حبه إلاّ إلى شخص معين بالذات.

«والعنصر الأخلاقي في الزواج يقوم في الشعور بهذه الوحدة على أنها الهدف الجوهري (من الزواج)، وتبعاً لذلك يقوم في الحب، والثقة المتبادلة. والمشاركة في كل الوجود الفردي. وفي هذا الاستعداد الروحي وهذا الواقع، ينحط الميل الطبيعي إلى مرتبة عنصر طبيعي مصيره إلى الانطفاء في لحظة الإرضاء، بينما الرابطة الروحية، وعن حق، تسمو إلى مرتبة الاتحاد الجوهري، غير القابل للانفكاك في ذاته، أي إلى مرتبة أمر قد ارتفع فوق عَرَضية الانفعالات والتفصيلات الجزئية العابرة» (بند ١٦٣).

وكما أنه في عقود الملكية يتم النقل الفعلي للملكية، فكذلك في الموافقة على الارتباط الأخلاقي في الزواج، والإقرار والتصديق على هذه الرابطة من جانب الأسرة والمجتمع ـ يقوم التصديق الشكلي والحقيقة الواقعية للزواج. ولهذا فإن هذا الاتحاد لا يتكون أخلاقياً إلاّ بعد مراسم هي إنجاز الحقيقة الجوهرية بواسطة علامة ولغة هي الواقع العيني. وهذه العلامة أو اللغة هي النطق الذي ينطق به كلا الطرفين: أي قبول الزواج والإخلاص المتبادل.

وفي الإضافة إلى هذا البند (١٦٤) يشير هيجل إلى أن فريدرش اشليجل في رواية «لوسنده»، وتابعه في ذلك أشلايرماخر Schleiermacher في كتابه «رسائل شخص مجهول» (لوبك وليبسك سنة ١٨٠٠) يرى أن الاحتفال الرسمي بالزواج

أمر زائد، وليس إلاّ شيئاً شكلياً يمكن إلغاؤه، لأن الحب هو الذي يكوّن العنصر الجوهري في الاقتران، بينما الاحتفال الرسمي يسلبه قيمته. «والاستسلام للشهوة الحسِّية يعد حينئذ ضرورياً لإثبات حرية الحب وما فيه من أنس وألفة. وهذه حجة ليست بعيدة عن حجة المغرّرين. ففيما يتعلق بالعلاقات بين الرجل والمرأة، لا بد أن نلاحظ أن البنت ـ باستسلامها للشهوة الحِسّية ـ تفقد شرفها، وهذا أمر لا ينطبق على الرجل، لأن لديه ميادين أخرى، خارج الأسرة، يستطيع فيها أن يمارس نشاطه الأخلاقي. إن مصير البنت هو جوهرياً في الزواج؛ ولهذا نقدر أن نطالب بأن يتخذ الحب شكل الزواج، وأن تترتب اللحظات المختلفة، التي يمكن تمييزها في الحب، الواحدة بحسب الأخرى على نحو فعلي حقاً».

«وبسبب هذه المعقولية، فإن التحديد الطبيعي لكلا الجنسين يكتسب معنى عقلياً وأخلاقياً. وهذا المعنى يتحدد بالاختلاف الذي تحدثه الذاتية الأخلاقية في نفسها من حيث هي تصور، المستخلص من هذا الاختلاف حياة بوصفه وحدة تمثيلية» (بند ١٦٥).

والمقصود بالاختلاف هنا الاختلاف بين الذكر والأنثى، وهذا الاختلاف يحدّد في الأسرة دور كلّ منهما.

الفوارق بين الرجل والمرأة

وهذا هو ما يوضحه هيجل في البند التالي (رقم ١٦٦) حين يقول: «أحد الجنسين هو العنصر الروحي من حيث أنه ينقسم إلى استقلال شخصي لأجل ذاته، وإلى علم وإرادة للكلية الحرة؛ أي للشعور بالذات الذي للفكر الذي يتصور، وإرادة الهدف الموضوعي النهائي. والطرف الآخر هو العنصر الروحي الذي يبقى في الوحدة من حيث هو علم وإرادة لما هو جوهري، ولكن على شكل الفردية العينية والعاطفة. وفيما يتصل بالعلاقة مع الخارج، فإن الأول هو قوة وفعّالية، والثاني سلبيته وذاتيته. ولهذا فإن الرجل حياته الجوهرية الحقيقية هي في الدولة، في العلم وما شابه ذلك، وتبعاً لذلك في الكفاح وفي العقل اللذين يجعلانه مشتبكاً مع العالم الخارجي ومع نفسه. وبهذا الثمن لهذا الانفصال وبالكفاح يستطيع أن يكتسب الوحدة الحقيقية مع ذاته. أمّا في الأسرة فالأمر على عكس ذلك: إن لديه شعوراً هادئاً بهذه لوحدة مع الحياة الأخلاقية الذاتية على شكل العاطفة. وكذلك

في الأسرة تجد المرأة مصيرها الجوهري، والتقوى هي التي تكوّن عندها الشعور بالحياة الأخلاقية» (بند ١٦٦).

وفي الإضافة إلى هذا البند يخفف هيجل من هذا التقليل لدور المرأة فيقول «إن النساء يمكن أن يتشقفن، لكنهن لم يخلقن للعلوم الرفيعة جداً، ولا للفلسفة، ولا لبعض أشكال الفن، التي تقتضي شيئاً من الكلية. إن من الممكن أن يكون عند النساء أفكارٌ وذوقٌ، وأناقة؛ لكن المثل الأعلى ليس ميسوراً لهن. إن الفارق بين الرجل والمرأة هو الفارق بين الحيوان والنبات. إن الحيوان أقرب إلى مزاج الرجل، أما النبات فأقرب إلى مزاج المرأة. ذلك لأن للمرأة نموّاً أهدأ، مبدؤه هو الوحدة غير المتعيّنة للحساسية. ولو صارت النساء على رأس الحكومة، لصارت الدولة في خطر، لأن النساء، لا يفعلن وفقاً لمقتضيات الكلية، بل بحسب الميول والآراء الطارئة العارضة. أن تكوين المرأة يتم على نحو لا ندري كيف هو: إنه يتم باستنشاق الجو الذي ينشره الامتثال (= الإدراك الحِسّي)، أي بحسب ظروف الحياة أكثر من أن يتم بإكتساب المعارف. أما الرجل فعلى عكس ذلك: إنه لا يبرز إلا بواسطة الغزو الفكري والمجهودات العديدة ذات الطابع التكنيكي».

ورأى هيجل هذا في المرأة هو نفسه الذي تجده ـ بشكل أحد أو أخفّ ـ عند سائر الفلاسفة[١]. وقد عرضه قبل ذلك بتفصيل أكبر في كتابه «ظاهريات الروح» (ص٣٨٣ وما يليها، ٤١٧ وما يليها) ـ حيث يؤكد بقوة التقابل بين الذكورة والأنوثة، ويرى فيه التعارض الأخلاقي الأكبر، وبالتالي التعارض المأساوي الأشد:

الزواج بواحدة

ويتناول مسألة تعدد الزوجات فيقول: «إن الزواج في جوهره يقوم على أساس الزواج بواحدة فقط، لأن الشخصية، والفردية المباشرة المستبعدة (للغير) هي التي تعقد هذا الاقتران وتكرّس نفسها له. والحقيقة والأنس (أي الشكل الذاتي للجوهرية) في هذا الاقتران لا يمكن أن يأتي إلاّ من البذل المتبادل الشامل الكلي لهذه الشخصية. وهذه لا يمكنها أن تحصل على حقها في أن تكون واعية بذاتها في الآخر، إلاّ إذا كان الآخر يُعتبَر شخصاً، أي فردية لا تقبل القسمة في هذه الهوية.

(١) راجع تفصيل ذلك في كتبنا عن: «شوبنهور»، و«نيتشه» و«كنت».

«ملاحظة: إن الزواج ـ وخصوصاً الزواج بواحدة ـ هو أحد المبادىء المطلقة التي يقوم عليها الطابع الأخلاقي للجماعة. ولهذا فإن نظام الزواج يُمَثَّل بأنه أحد لحظات (= عناصر) ـ تأسيس الدول بواسطة الآلهة أو الأبطال (بند ١٦٧).

الزواج خارج دائرة الأقارب

ويرى هيجل أن الزواج ينبغي أن يتم خارج دائرة الأقارب. ويشرح السبب في ذلك فيقول:

«بسبب الأصل في الزواج، وهو أن يقوم على تخلّي كلا الشخصين اللذين من جنسين مختلفين عن شخصيته الخاصة اللانهائية، فإنه يجب ألاّ ينعقد في داخل دائرة فيها الأفراد يألف بعضهم بعضاً في خصوصياتهم ويكونون في هوية بالطبيعة، أعني في دائرة ليس لهم فيها شخصية نوعية الواحد إزاء الآخر. إن الذين يقترنون بالزواج يجب أن يكونوا من أسر منفصلة وأن يكونوا مختلفين في الأصل. وهذا هو السبب في أن الزواج بين الأقارب الذين من نفس المرتبة ـ يتناقض مع التصور الذي بموجبه الزواج هو فعل أخلاقي حرّ، وليس بين الطبيعة المباشرة وبين الميول؛ كما أنه يتعارض مع الحساسية الطبيعية حقاً.

«ملاحظة: إذا اعتبرنا أن الزواج هو نفسه لا أساس له في القانون الطبيعي، بل أساسه هو فقط في التعامل الطبيعي بين الجنسين وأنه عقد حرّ إرادي، ـ وإذا استندنا، من ناحية أخرى، لتبرير الزواج بواحدة فقط إلى أسباب خارجية، مؤسسة على واقع فزيائي، مثل أن عدد الرجال مساو لعدد النساء؛ ـ وإذا لم يلجأ المرء إلاّ لعواطف غامضة لتفسير تحريم الزواج بين الأقارب الذين من دم واحد ـ فإن هذا كله يعود إلى تأثير التصور الشائع بوجود حالة للطبيعة، ولتصورٍ للقانون بحسب نظرة طبيعية، من ناحية، وإلى غياب تصور العقلانية والحرية» (بند ١٦٨).

وفي الإضافة إلى هذا البند يقول هيجل: «إن الزواج بين الأقارب الذين من نفس الدم يثير شعوراً بالعار. وهذا النفور يجد تبريره في نفس تصور هذا الأمر. لأن ما اتحد من قبل لا يمكن أن يوحَّد بواسطة الزواج. ولو نظر إلى الاقتران من وجهة نظر طبيعية محضة، فإننا نعلم أن الجماع بين حيوانات صادرة عن نفس الأصل يولّد نسلاً أضعف، لأن ما يجب أن يتحد يجب أن يكون قبل ذلك منفصاً. وقوة الإنجاب كما هي الحال أيضاً في الروح، تكون أقوى كلما كانت التعارضات

المسيطرة على تحقيقها أقوى. إن الثقة، والأنس، وعادة الحياة المشتركة ينبغي ألا توجد قبل الزواج، بل يجب أن تكون نتيجة للزواج فحسب. وهذه النتيجة ستكون لها قيمة أكبر كلما كانت أكبر ثراء وأكثر اشتمالاً على عناصر أكثر».

ب ـ أملاك الأسرة

«والأسرة، بوصفها شخصاً، تجد حقيقتها الخارجية في الملكية (بكسر الميم وسكون اللام). ولكنه فقط حين تتخذ هذه الملكية شكل الأملاك فإنها تستطيع أن تمثل الشخصية الجوهرية للأسرة في وجودها العيني» (بند ٩٦٩).

«ذلك أن الأسرة ليس فقط لها ملكية، بل هي ـ من حيث أنها شخصية كلية وباقية، تشعر بالحاجة والضرورة إلى ملكية مستمرة ومأمونة، أي إلى أملاك Patrimoine فما كان، في الملكية المجردة لحظة تحكمية للحاجة الجزئية للفرد ولطمع الشهوة ـ تحول إلى شيء أخلاقي ويصبر الحرص على اكتساب أملاك ليست فردية، بل مشتركة بين كل الأسرة.

«ملاحظة: وفي الأساطير التي تصف تأسيس الدول، أو على الأقل ـ تأسيس حياة مشتركة منضبطة، فإن إدخال الملكية الباقية المستمرة يرتبط بإدخال الزواج. وفي مجال المجتمع المدني يجب أن نحدد فيما تقوم أملاك الأسرة وما هي أفضل طريقة للمحافظة عليها» (بند ١٧٠).

ومحصل هذين البندين هو أن الأسرة لا بد لها من أملاك، أي من أموال تؤمن لها البقاء واستمرار الحب الوليد لحظة الزواج. وهذه الأملاك لا تعود ملكاً لفرد بالذات، بل هي للأسرة كلها، وبفضلها تصون الأسرة كيانها وتضمن استمرارها في الوجود. وهذه الأملاك هي، من حيث المبدأ، مشتركة بين كل أعضاء الأسرة، ولكل واحد منهم الحق فيها. ورب الأسرة إنما يمثل مصالح الأسرة تجاه الغير ويعمل على إدارة هذه الأملاك. وهو المسؤول من اكتساب المزيد من الأموال لضمان رفاهية الأسرة والأولاد. إنه هو الذي يمثل الأسرة حينما تتعارض ـ بوصفها شخصية قانونية، مع سائر الأسر. ولقد يحدّث أن يقع تنازع وبين حق كل عضو في الأسرة مبين امتيازات رب الأسرة، بسبب ما هنالك من نوازع فردية وميول عارضة.

«وبالزواج تتكون أسرة جديدة «تُعارض ـ من حيث هي مستقلة ـ سائر أو

بعض فروع النَّسَب الذي منه انحدرت فروع الأسرة. لكن الاتحاد مع هذه الفروع يقوم على الاشتراك في الدم، بينما الحب هو الذي يوحد الأسرة الجديدة. ولهذا فإن ملكية الفرد على علاقة جوهرية مع الموقف الزواجي، وليس لها إلاّ رابطة أبعد مع السلالة أو البيت الذي عنه صدرت.

«ملاحظة: وعقود الزواج، حين تحتوي على تحديد لاشتراك الأموال بين الزوجين، تنص على بقاء بعض الحق للزوجة، الخ. والهدف منها هو وضع قواعد للاحتياط للمستقبل والتأمين في حالة انفساخ عقد الزواج بسبب الموت الطبيعي، أو الطلاق، الخ. وفي هذه الحالة تسعى إلى ضمان حصة من الأموال المشتركة لمختلف أفراد الأسرة» (بند ١٧٢).

ويشير هيجل في الإضافة على هذا البند أنه في كثير من التشريعات كان يفهم من الأسرة معنى واسع، أي مجموع القبيلة، وليس فقط الزوج والزوجة. فمثلاً في القانون الروماني كان للزوجة ارتباط متواصل قوي مع الأسرة التي جاءت منها أقوى من رابطتها بزوجها وأولادها. وفي عصر الإقطاع، كان مجد الأسرة يقتضي أن لا يحسب إلاّ الأعضاء الذكور في الأسرة. وفي هذه الحالة كان المهم هو مجموع القبيلة، لا فروعها ولا الزيجات الفردية.

جـ - تربية الأولاد وانفساخ الأسرة

إن علاقة الحب بين الزوج والزوجة ليست في ذاتها موضوعية بالمعنى الحقيقي وإنما تصير موضوعية بفضل الأولاد: إذ في الأولاد يكونان تجاه كل الاتحاد بينهما. إن الأم تحب زوجها في شخص ابنها؛ وكذلك الزوج يحب زوجته في شخص ابنه وهكذا يكون لكل منهما حبه حاضراً أمامهما في الأولاد. وبينما في الأملاك تتحقق الوحدة في شيء خارجي، تجد أن في الأولاد يتحقق شيء روحيّ فيه يتحابان.

«وللأولاد الحق في أن يطعموا وأن يربوا بواسطة موارد أملاك الأسرة. وإذا كان للآباء الحق في مطالبة أولادهم بإسداء خدمات لهم، فإن هذا الحق إنما يبرره ما تتطلبه العناية بالأسرة، ويقتصر على هذا. وكذلك فإن الحق الذي للآباء على إرادة أولادهم المقصود منه هو ضبط أحوالهم وتربيتهم والغرض من العقوبات ليس العدالة بما هي كذلك، وإنما هو ذو طبيعة ذاتية أو أخلاقية. إنه يقوم في ردع حرية

لا تزال سجينة للفطرة، وفي إيقاظ النزعة الكليّة التي لا تزال نائمة في وعي الأولاد وإرادتهم» (بند ١٧٤) «والطفل في ذاته، كائن حرّ، وما الحياة إلا وجود تجريبي مباشر لهذه الحرية. ولهذا فإن الأطفال لا ينتسبون إلى الآباء وإلى غيرهم كأنهم أشياء ومن وجهة نظر الرابطة الأسرية، فإن تربيتهم تهدف إلى أمر إيجابي هو أن تشبع في نفوسهم الحياة الأخلاقية على شكل شعور مباشر لا يعرف المعارضة بعدُ. وهكذا فإن روح الأطفال، وهي تجد في موقف الأسرة هذا مبدأ للحياة الأخلاقية ـ تمضي القسم الأول من حياتها في الحب، والثقة، والطاعة. لكن هذه التربية تتخذ فيما بعد، من نفس وجهة النظر، مساراً سلبياً، هو إخراج الأطفال من المباشرة الطبيعية التي يوجدون فيها أصلاً، ابتغاء إيصالهم إلى الاستقلال وإلى الشخصية الحرة، وإعطائهم، هكذا، قدرة على الخروج من الوحدة الطبيعية للأسرة.

«ملاحظة: إن أوضاع الأطفال عند الرومان، وقد شبّهوا بالعبيد، هي من النظم التي تُلقى أكبر قدر من الذم على التشريع عند الرومان. إن هذه الإهانة للنظام الأخلاقي، في أرق وألطف جزء من حياته، تكوّن أحد العناصر الأساسية التي تمكن من فهم خصائص الرومان في التاريخ العالمي، أعني ميلهم إلى الشكلية القانونية. إن الضرورة أو الحاجة إلى التربية توجد عند الأطفال على شكل شعور خاص بهم، هو الشعور بعدم الرضا بأن يكونوا كما هم: إنه الميل الذي يدفعهم إلى الانتساب إلى عالم الناضجين، الذين يستشعرون مقدماً كشيء أسمى من عالمهم، أو الرغبة في أن يصيروا كباراً. والتربية القائمة على اللعب ترى أن الطفولة تجد قيمتها في ذاتها، وتمثلها كذلك للأطفال وهي إذن تحط من مستوى العنصر الجاد وتنحط من نفسها إلى شكل صبياني لا يقيم الأطفال أنفسهم له وزناً وقيمة. إن هذه التربية نفسّر الحاجة عند الأطفال إلى شيء أفضل، لأنها تعمل على تصوير الأطفال بصورة الواصلين إلى النضوج والراضين عن الحالة التي هم فيها، بينما هم في الواقع بدون أن هذه الحالة هي عدم نضوج. وهي تولد افتقاراً إلى الاهتمام وعمى عن الوقائع الجوهرية في العالم الروحي. ومن ناحية أخرى، هي تثير في الناس شعوراً بالاحتقار، لأن هؤلاء البيداجوجيين (= علماء التربية) تمثلوا لهم، حينما كانوا بعدّ أطفالاً كما لو كانوا هم أنفسهم صبيانيين وجديرين بالاحتقار، وتولد عند الأطفال شعوراً يتغذى بالغرور والتباهي برضاهم». (بند ١٧٥).

ومحصل هذا البند هو أنه ينبغي معاملة الأطفال على أنهم كبار بالقوة، ولا يجوز اعتبارهم «ملكاً» لآبائهم، ولا عبيداً لهم. ويجب أن تستهدف تربية الأطفال هدفين: الأول بث روح الحب فيهم، حينما يكونون صغاراً؛ ثم جعلهم بعد ذلك يشعرون ويستعدّون للاستقلال بأنفسهم.

ويحمل هيجل بشدة على رجال التربية الذين يولون أهمية كبيرة للعب، لأن اللعب يزيف العالم، يجعل الأطفال يتصورون العالم على شكل لُعَب: إن الطفل يتطلع بطبعه إلى أن يكون كبيراً، وآية ذلك أنه يحاول دائماً تقليد الكبار في أفعالهم وأقوالهم. أما علماء التربية هؤلاء فيعملون ـ بواسطة اللعب ـ على تعويق هذا التطلع، وبالتالي إلى كبت النموّ العقلي للطفل.

ونظرة هيجل هذه نظرة صائبة تماماً، لكن هيهات أن يأخذ بها، علماء» التربية بعقولهم التافهة المتحجرة؛

انفصام الرابطة الزوجية

«ليس الزواج هو الصورة Ideeالأخلاقية إلاّ على شكلها المباشر؛ وليست له حقيقته الموضوعية إلاّ في باطن استعداد الروح والحساسية الذاتية. وفي هذا يقوم مثل كل شيء الطابع العَرَضي لوجوده. وإذا كان من غير الممكن إرغام أحد على الزواج، فإنه لا يوجد أيضاً رباط قانوني يستطيع أن يُبْقي في رباط الزواج الأشخاصَ، حينما يظهرون بعضهم لبعض ميولاً وسلوكاً معارضاً أو معادياً. لكن لا بد من اللجوء إلى سلطة أخلاقية ثالثة، تقوم على حق الجوهرية الأخلاقية ضد مجرد الاحتمال، ـ سلطة تفرق جيداً بين الانطباعات العابرة، وبين الشعور لدى الطرفين بأن كليهما غريب عن الآخر. وفقط في الحالة التي تشاهد فيها هذه الواقعة، تستطيع هذه السلطة أن تحكم بالطلاق» (بند ١٧٦).

ويفسر هيجل هذا الكلام في الإضافة إلى هذا البند فيقول: «إن الزواج يمكن فسخ رابطته، لأنه لا يقوم إلاّ على عاطفة ذاتية عَرَضية. أما الدولة، فعلى خلاف ذلك: لا تخضع للانفصام، لأنها تقوم على القانون. وعلى الرغم من هذا، فإن الزواج يجب ألا تفصم رابطته، وإن كان هذا يدخل فقط في باب ما يجب أن يكون. ولما كان الزواج أمراً أخلاقياً، فإنه لا يمكن أن يفسخ بمجرد الهوى الفردي، وإنما يفسخ فقط بواسطة سلطة أخلاقية، سواء أكانت الكنيسة أم

المحكمة. وإذا كان الخلاف كاملاً، كما هي الحال مثلاً في الزنا فيجب على السلطة الدينية هي الأخرى أن تسمح بالطلاق».

وبالجملة، فإن هيجل يبرر الطلاق من حيث المبدأ، على أساس أن الزواج يقوم أساساً على الحب، والحب أمر عاطفي عارض وزائل. فإن زالت العلة، زال معها المعلول. لكنه لا يريد أن يطلق الحرية للهوى والانفعال الطارىء والمزاج الوقتي، بل يرى أن السماح بالطلاق يشترط فيه شرطان:

الأول: أن يستحكم الخلاف بين الزوجين، فلا سبيل إلى التصالح بينهما؛

والثاني: أن تتولى النطق بحكم الطلاق سلطة أخلاقية تَتَثَبّتَ من حدوث هذه الحالة بين الزوجين.

وهو ينكر على الكنيسة الحق في الاعتراض على الطلاق، إذا ما ثبت استحكام الخلاف بين الزوجين وصدر الحكم بذلك من محكمة مدنية.

استقلال الأبناء

«والانفصام الأخلاقي للأسرة هو أن الأولاد، وقد نُشّؤوا للوصول إلى الشخصية الحرة ووصلوا سن البلوغ قد اعترف لهم بالشخصيات القانونية وصاروا إذن قادرين على أن تكون لهم ملكية شخصية وأن يؤسّسوا أسرة: فيها يصبح الأبناء الذكور أرباب أُسَر، والبنات زوجات. وفي هذه الأسرة التي سيجدون فيها حقيقتهم الجوهرية تُقَلِّل الأسرة التي انحدروا منها بمعنى أن هذه الأخيرة لم تعد إلاّ مجرد جذورهم ونقطة انطلاقهم، وبالأحرى لا يعود لمجرد السلالة أي حق» (بند ١٧٧).

الميراث

«والانفصام الطبيعي للأسرة، بسبب موت الوالدين، وخصوصاً الوالد، ينتج عنه، من ناحية الأملاك ـ الميراث. والميراث، في جوهره هو الامتلاك الفردي لأملاك هي، في ذاتها ـ مشتركة ـ امتلاك يصير غير متحدد أكثر فأكثر كلما بعدت درجة القرابة وازداد تشتت الأشخاص والأسر في المجتمع المدني. وهذا يحدث أكثر فأكثر كلما طالت الوحدة، وصار كل زواج بمعنى التخلي عن الوضع الأُسَري السابق وتأسيس أُسرة جديدة مستقلة.

«ملاحظة: اعتبار أن السبب في الميراث هو أن الأملاك، نتيجة موت الأبوين ـ وقد صارت بغير مالك، تعود بما هي كذلك، إلى من يستولي عليها أولاً؛ ـ والإقرار بعد ذلك بأن الأقارب، الذين كانوا في معظم الوقت هم المحيط المباشر، يستولون عليها، وأنه ـ في النهاية ـ هذه الحالة المعتادة قد اقتضتها كقاعدة القوانين الوضعية وهنا لأسباب من النظام ـ هذا معناه أن لا يحسب المرء حسباً لطبيعة العلاقات الأسرية» (بند ١٧٨).

وفي شرحه لهذا البند، يرفض هيجل الفكرة القائلة بأن الأب يستطيع أن يورّث أمواله على حسب هواه، فيقول: «إن الإرادة الاعتباطية ـ المباشرة للمتوفي لا يمكن أن تكون هي المبدأ في الحق في الوصية، خصوصاً إذا تعارضت هذه الإرادة مع الحق الجوهري للأسرة، على الرغم من أن الأسرة، بسبب من حقها واحترامها للمتوفى، تستطيع أن تريد الوفاء بإرادة الأخيرة التي عبر عنها بحرية. إن مثل هذا الهوى لا يمثّل امرأً أجدر بالإحترام من حق الأسرة؛ بل الأمر على العكس تماماً. ثم إن تصرفات المتوفَّى لا قيمة لها إلاّ بالاعتراف الإرادي من جهة الآخرين. ومثل هذا التصديق لا يمكن أن يتم إلاّ إذا كانت الحقيقة الأسرية بعيدة. أما أن تكون الأسرة عاجزة حيث هي حاضرة فعلاً ومؤثرة، فإن هذا سيكون موقفاً لا أخلاقياً. وكلما امتد الهوى في الأسرة، ضعفت الأخلاقية... ونظم المواريث التي تحرم من الميراث: إمّا البنات لصالح الأولاد الذكور، وإما الأبناء الأصغر سناً لصالح الابن الأول، أو تحبس الأموال بطريقة الوقف ابتغاء المحافظة على مجد أو مكانة الأسرة، وبالجملة كل أنواع اللامساواة في هذا الميدان ـ تنتهك مبدأ حرية الملكية، وتقوم على الهوى الذي ليس له حق، لذاته وفي ذاته، في أن يُعترَف به. والواقع أن الفكرة من وراء هذه هي ليست الإبقاء على **هذه** الأسرة بقدر ما هي الإبقاء على **هذه** السلالة Stamm أو **هذا** البيت. لكنه ليس **هذا** البيت أو **هذه** السلالة، **بل الأسرة بما هي أسرة** هي الفكرة التي لها مثل هذا الحق. إنّه بحرية الأملاك والتساوي في حق الميراث يحافظ على النظام الأخلاقي، لأنه بهذا يحافظ على الأسر خيراً من أن يكون ذلك بترتيبات مضادة (لحرية ـ الأملاك والتساوي في حق الميراث» (ملاحظة على بند ١٨٠).

«بحسب مبدأ الشخصية، تنشق الأسرة، طبيعياً وجوهرياً، إلى عدة أسر، كل واحدة منها تنصرف كما لو كانت شخصية عينية، مستقلة، ولا يصير بين هذه

الأسر غير علاقات خارجية وبعبارة أخرى، لا بد أن يكون من الممكن للعناصر المرتبطة في وحدة الأسرة ـ التي هي الصورة Idee. الأخلاقية الباقية في مرحلة التصور ـ أن تتحرر من هذا التصور ابتغاء اكتساب حقيقة مستقلة. وهذا هو مستوى الاختلاف. وبالتعبير بطريقة محددة، فإن هذا يعطي تحديداً للجزئية التي تحتفظ ـ برغم ذلك ـ مع الكلية بعلاقة من شأنها أن تجعل الكلية لا تعود توجد إلا كأساس باطن، أي بطريقة شكلية وبمظهر الجزئية. وهذه العلاقة، الناجمة عن التأمل، تكشف عن فقدان الحياة الأخلاقية ـ أو ـ لأن هذه من حيث هي ماهية، هي بالضرورة مظهر (راجع «موسوعة العلوم الفلسفية»، بند ٦٤ وما يليها، وبند ٨١ وما يليه) ـ أو تكوّن العالم الظاهري للعنصر الأخلاقي في المجتمع المدني.

ملاحظة: إن ابتداء الأسرة، بوصفه انتقالاً إلى مبدأ آخر، هو، في الوجود، إما أن يكون امتداداً هادئاً للأسرة من أجل تكوين شعب ـ أو أمّة ـ يكون له بهذا أصل طبيعي مشترك؛ ـ وإما أن يكون اجتماعاً لجماعات عائلية منشئة: اجتماعاً يمكن أن يكون إما نتيجة لسيطرة زعيم، وإما أن يكون اجتماعاً إرادياً دعت إليه رابطة الحاجات والمساعدة المتبادلة من أجل إرضائها» (بند ١٨١).

ومحصل هذا البند هو أن الفرد في الأسرة يتخلى عن فرديته. والأسرة في المجتمع المدني، أي الدولة، أو الأمة، أو الشعب، تتخلى عن شخصيتها والاتحاد بين الأسر في المجتمع المدني هو اتحاد خارجي، لا يمكن النسب بين أجزائه، بل تدعو إليه الضرورة في المعاش. ذلك أن الأسرة وحدها لا تستطيع كفالة حاجات الإنسان، كما أنها لا يمكن أن تبقى وحدها كوحدة أخلاقية. فليس أمامها إذن إلاّ خصلتان: فإما أن يستدير الأبناء ضد الآباء، وهذا يناقض الوضع السابق؛ وإما أن يحقق الأبناء ذواتهم الأنانية خارج إطار الأسرة وهذا الاختيار الثاني هو الدافع إلى تكوين المجتمع المدني. (راجع «موسوعة العلوم الفلسفية»، بند ٥٢٣).

الفصل الثاني

المجتمع المدني

ويتصف المجتمع المدني أولاً بالميول الأنانية بين الأفراد الذين يسعون إلى إشباع حاجاتهم ـ وهذا هو عنصر «الجزئية» فيهم. ومن ناحية أخرى تجد أن هذا الإشباع لا يمكن أن يتم إلاّ بالاجتماع مع أفراد آخرين لهم نفس الاتجاه. ولهذا يعرّف المجتمع المدني أولاً بأنه تشكيل اجتماعي فيه الحاجات الخاصة تتحقق بواسطة حاجات سائر الناس. والمجتمع **الحديث** هو وحده الذي يتصف بهذا التحقيق للحاجات الخاصة بواسطة الحاجات الكلية (أو: العامة). إن الإفراد، في المجتمع الحديث، يزداد اعتمادهم أكثر فأكثر على الإنتاج الاقتصادي الجماعي. ولم يعد في وسع الفرد فيه أن يشبع حاجاته بنفسه، على الرغم من أن الإنسان الحديث أكثر فردية وأنانية في سلوكه من الفرد في العصور السالفة.

يقول هيجل في الإضافة إلى هذا البند (رقم ١٨٢): «لا يستطيع أحد أن يحقق مجموع أهدافه دون أن يدخل في علاقة مع الآخرين؛ فالآخرون ليسوا إذن إلاّ وسائل من أجل تحقيق أهدافه الخاصة. لكن، بواسطة هذه العلاقة مع الآخرين، يهب الهدف الخاصُ بنفسه شكل ما هو كلي، والفرد لا يصل إلى إرضاء حاجاته إلاّ بأن يعطي للآخرين وسائل إشباع حاجاتهم في السعادة. ولما كانت الجزئية متوقفة على الكلية، فإن الكل (المجتمع المدني كله) سيكون ميدان التوسُّط، والأرض التي عليها كل الفرديات، وكل الاستعدادات، وكل عرضيات الميلاد والثراء تسلك مجراها، وحيث أيضاً تتوالى أمواج كل الوجدانيات التي لا يكبحها إلا العقل الموجود في هذه الظواهر. إن الجزئية، المحدودة بالكلية، هي المقياس الذي وفقاً له تحصل كل جزئية على رخائها».

وهذا المجتمع يصبح بذلك نظاماً من اعتماد الفرد على المجموع، نظاماً من الاعتماد المتبادل بين الأفراد والمجتمع ككل. ولهذا فإن هذا المجتمع هو «دولة الحاجة والتفاهم» Not- und Verstandesstaat، بحيث يكون معاش ورفاهية الفرد ووجوده القانوني وثيق الارتباط بمعاش ورفاهية وحق الجميع، فيقوم الأفراد على أساس المجتمع، ولا يصبحون ذوي وجود تحقيق وأمين إلاّ داخل هذا الارتباط ويمكن النظر إلى هذا النظام على أنه الدولة الخارجية. وفي «موسوعة العلوم الفلسفية» (بند ٥٢٣) يقول: «إنه نظام ذرّي. فلا يصبح الجوهر إلاّ رابطة عامة ومتوسطة بين الأطراف المستقلة ومصالحها الجزئية. وشامل هذه الرابطة، إذا نمى في ذاته هو الدولة من حيث هي مجتمع مدني، أو من حيث هي دولة خارجية».

«وفي هذا الانقسام الذاتي، تهب الصورة Idee لكل لحظة [أو عنصر] وجوده التجريبي الخاص به: فتهب للجزئية الحق في النموّ والإنتشار في جميع النواحي؛ وتهب للكلية الحق في الكشف عن نفسها بوصفها الأساس والشكل الضروري للجزئية، وبوصفها قوة تتجاوزها وتكوّن الغاية النهائية لها. وهذا هو نظام الحياة الأخلاقية الضائعة في أطرافها، وما يكوّن اللحظة المجرّدة لواقع الصورة Idee، التي ليست ها هنا، تحت مظهر الظاهرة الخارجية، إلاّ الشمول النسبي والضرورة الباطنة» (بند ١٨٤).

وحاصل هذا البند أن المجتمع المدني يمكن الفرد من أن يفعل ما يريد وأن يتنافس مع سائر الأفراد، ويقرّ حقوق كل فرد في أن يحصل على خيراته المادية، وبهذا يضع الحياة الأخلاقية في طرفيها: الكلي والفردي.

لكن هذا في الظاهر فحسب، لأن هذا الصراع يستر في داخله حقيقة أهمّ، وهي العقل. فكما يقول هيجل في الإضافة إلى هذا البند: «على الرغم من أن في المجتمع المدني الجزئية والكلية منفصلتان، فإنهما تبقيان مع ذلك مرتبطتين وتحدد كل منهما الأخرى. فبينما أحداهما يبدو أنها تحل ويبدو أنها لا تستطيع أن تبقى إلاّ بالتعارض مع الأخرى، فإن كل واحدة منهما تتوقف على الأخرى. فمثلاً أكثرية المواطنين تعتبر أن دفع الضرائب هو انتهاك للجزئية، وإجراء ضروري يضاد الهدف لكن، حتى لو بدا هذا صحيحاً، فإن الأهداف الجزئية لا يمكن بلوغها بدون الكلي. فالدولة التي لا يوجد فيها ضرائب مفروضة على الناس لن تكون لديها الوسائل للتمييز من الآخرين لقدرتها على جعل جزئيتها أكبر قوة. كذلك

يمكن أن يعتقد المرء أن الكلية سيحافظ عليها أكثر بقدر ما تدمج في داخلها قوى الجزئية، كما هي الحال، مثلاً، في الدولة كما تصورها أفلاطون. لكن هذا في الظاهر فحسب، لأن الجزئية والكلية لا توجد إحداهما إلا بالأخرى ومن أجل الأخرى وبالتضافر فيما بينها. إنني بتحقيقي لهدفي، فإني أحقق الكلّي، والكلي بدوره يحقق هدفي أنا الخاص».

لكن الفرد بنشاطه المتنوع وطلبه المستمر لإرضاء حاجاته، وهواه العرضي، وتفصيلاته الذاتية - إنما يدمّر نفسه بنفسه في هذا الاستمتاع، ويدمّر أيضاً تصوره الجوهري. ومن ناحية أخرى فإنه لما كان إشباع الحاجة يتجدد باستمرار، وهو في حالة إعتماد مستمر على الواقع الحار، ولما كان من جهة أخرى محدوداً بقوة ما هو كلي - فإن هذا الإرضاء لحاجاته يبقى دائماً عرضياً موقوتاً. وفي هذه التعارضات وتعقيداتها، يبدو المجتمع المدني على شكل فجور وشقاء وفساد سواء من الناحية الفزيائية المادية ومن الناحية المعنوية الأخلاقية.

وفي دول العصر القديم ينجلي النمو الذاتي للفردية على أنه عامل فساد للأخلاق وسبب للانحلال. فهذه الدول التي قامت على أساس مبدأ أبوي أو ديني أو على أساس أخلاق أكثر روحية، ولكنها أكثر بساطة، وبالجملة على أساس وجدان فِطْري أوْلى - لم تستطع أن تحتمل في داخلها تبدد هذا الوجدان ولا التأمل اللامتناهي للوعي الذاتي. لقد انهارت تحت وطأة هذا التأمل حينما بدأ هذا التأمل في الظهور في النفوس، ثم في الواقع، لأنه كان يعوز مبدأهم - بسبب بساطته الشديدة - القوة اللامتناهية الحقيقية، تلك القوة التي لا توجد إلا في الوحدة التي تسمح بنموّ تناقضات العقل، ابتغاء التغلب عليها في النهاية وتجميعها في داخل ذاتها. إن أفلاطون في كتاب «السياسة» [المعروف خطأ باسم: «الجمهورية»] يصف الحياة الأخلاقية الجوهرية في جمالها وحقيقتها المثالية، لكنه لم يستطع التغلب على مبدأ الفردية الذاتية الذي دخل، إبان عصره، في الأخلاق اليونانية - إلاّ بأن يعارضه بدولة الجوهرية، وباستبعاد، في أصله، أعني الملكية (بكسر الميم وسكون اللام) الخاصة، والأسرة، وفي تطوراته اللاحقة أعني حرية التصرف في الذات واختيار المهنةُ في المجتمع. وهذا الأمر هو الذي يحجب إدراك الحقيقة العظيمة الجوهرية في كتابه «السياسة»، ويجعله يبدو مجرد أحلام للفكر المجرد، أو ما يسمى عادة باسم: المثل الأعلى.

«لما كان مبدأ الجزئية يتطور لذاته حتى الشمول، فإنه يتحول إلى كلية فيها وحدها يجد حقيقته والحق في واقعه الفعلي الإيجابي. وبسبب استقلال كلا المبدأين، هذا الاستقلال الذي يبقى من وجهة نظر الانقسام، فإن هذه الوحدة ليست هي الهوية الأخلاقية. إنها ليست إذن الحرية، بل هي الضرورة بالنسبة إلى الجزئية، ضرورة السمو إلى شكل ما هو كلي، ابتغاء أن تنشد فيه وتجد حقيقتها الدائمة» (بند ١٨٦).

«والأفراد - من حيث هم مواطنون في هذه الدولة (الخارجية) هم أشخاص خاصة هدفهم هو مصلحتهم الخاصة. ولما كانت مصلحتهم الخاصة تتم بواسطة الكلي الذي يبدو لهم إذن أنه وسيلته، فإنهم لا يستطيعون بلوغ هذا الهدف إلاّ بالقدر الذي به يحددون علمهم، وإرادتهم، وفعّاليتهم بينهم بطريقة كلية، ويصيرون هكذا حلقات في سلسلة يكوّنها المجموع. ومصلحة الصورة Idee، تلك المصلحة التي ليست حاضرة في وعي أعضاء المجتمع المدني بما هو كذلك، تقوم في العملية التي - بالضرورة الطبيعية وهوى الحاجات - ترفع فرديتهم، الطبيعية إلى الحرية الشكلية والكلية الشكلية للعلم والإرادة، وبهذا تشكل الذاتية في خصائصها الجزئية» (بند ١٨٧).

في هذا البند والملاحظة عليه يؤكد هيجل أهمية التنشئة والتثقيف في رفع المجتمع المدني من حالة الفطرة الطبيعية إلى مستوى الحضارة. ويهاجم المفكرين الذين زعموا أن حالة الفطرة والبساطة الأولية في التكوين هي حالة البراءة والطهارة، كما يهاجم أولئك الذين يقولون إن إشباع الحاجات واللذات ولطائف الحياة الخاصة تؤلف أهدافاً مطلقة. إن كلتا النزعتين تؤدي إلى نفس النتيجة وهي إن الثقافة لا ينظر إليها إلاّ كشيء خارجي ينتسب إلى مرحلة الفساد بحسب النزعة الأولى، أو هي مجرد وسيلة من أجل الغايات المطلوبة. «إن كلتا النظرتين تشهد بأنها لا تعرف طبيعة الروح ولا غايات العقل ذلك أن الروح لا تستطيع أن تحصل على حقيقتها الفعلية دون أن تنقسم على ذاتها، ودون أن تهب نفسها في الحاجات الطبيعية والعلاقة مع هذه الضرورة الخارجية - ذلك التحديد وذلك التناهي، ودون أن تكوّن ذاتها، بالاندماج فيها، ثم تجاوزها والحصول بذلك على الوجود التجريبي الموضوعي. وإذن ليست البساطة. الطبيعية هي التي تكوّن الهدف العقلي كما أن هذا الهدف لا يقوم أيضاً في اللذات بما هي لذات، والتي تحصل عليها

بالثقافة خلال تطور جزئيتها». وإنما ينبغي أن تعكف الفردية على عملية التحويل للواقع وتحصيل ما تقدر عليه من العقلية، أي شكل الكلية أو التطابق مع العقل.

«والمجتمع المدني يشمل اللحظات الثلاث التالية:

أ ـ توسط الحاجة وإرضاء الفرد بواسطة عمله، وكذلك بواسطة عمل وإرضاء حاجات سائر الآخرين: وهذا هو: نظام الحاجات.

ب ـ حقيقة عنصر الحرية المتضمن في هذا النظام: حماية المِلْكية بواسطة إدارة العدالة.

حـ ـ الإجراءات الاحتياطية ضد ما يبقى من العَرَضية في مثل هذا النظام، والإجراءات المخصّصة للعناية بالمصالح الفردية، من حيث هي تكوّن مصلحة مشتركة، وذلك بواسطة الشرطة والنقابة». (بند ١٨٨).

وعلى هذا فإن البحث في مقوّمات المجتمع المدني يشمل:

أ ـ نظام الحاجات؛

ب ـ الجهاز القضائي؛

جـ ـ الشرطة والنقابة.

أ ـ نظام الحاجات:

«إن الجزئية، وتعرّف أولاً بأنها ما يعارض كلية الإرادة، هي حاجة ذاتية تنشد موضوعيتها، أعني إشباعها.

١ ـ بواسطة الموضوعات الخارجية التي هي مِلْك وناتج حاجات أخرى وإرادات أخرى؛

٢ ـ بالنشاط والعمل اللذين يكوّنان التوسط بين الجانبين. ولما كان هدف الحاجة هو إشباع هذه الجزئية الذاتية، بل أن الكلي يؤكد نفسه في هذا بواسطة العلاقة مع حاجات الآخرين وإرادتهم ـ فإن هذا المظهر للمعقولية الذي يدخل في هذا المجال للتناهي هو الذهن Verstand وهذا هو الجانب الذي ينبغي الآن الفحص عنه، وهو الذي يكوّن عنصر التوفيق في داخل هذا المجال.

«ملاحظة: إن الاقتصاد السياسي هو العلم الذي يتكون انطلاقاً من وجهة النظر هذه، لكن عليه بعد ذلك أن يعرض العلاقات وحركات الجماهير في تعيناتها الكيفية والكمية، وفي تشابكهما. وهو واحد من العلوم التي ظهرت في العصر القريب وفي ميدان موات ملائم. وتطوره يكشف ـ وهذا أمر ذو أهمية كبيرة ـ كيف أن الفكر (قارن آدم اسمث، وسيه Say، وريكردو[1] Ricardo) يستطيع أن يستخلص من الكمية اللامتناهية من التفصلات التي تتبدى له في أول الأمر ـ المبادىء البسيطة لهذا العلم، والعقل الذي يعمل فيها ويحكمها. وإذا كان عاملاً من عوامل التوفيق (أو المصالحة) أن يكتشف في ميدان الحاجات ذلك المظهر من المعقولية، الذي يوجد ويفعل في الأشياء ـ فإن هذا أيضاً ـ على العكس ـ الميدان الذي فيه تعقل الغايات الذاتية والآراء الأخلاقية يطلق العنان ليأسه الأخلاقي» (بند ١٨٩).

وفي الإضافة إلى هذا البند يقول هيجل: «ثم عدد من الحاجات العامة، مثل الحاجة إلى الغذاء، والشراب، واللباس، الخ، تتوقف على ظروف عَرَضية لإرضائها. إن التربة تتفاوت في الخصوبة بحسب الأماكن، والمحصولات تتغير بحسب السنين ومن الناس من هم مجدّون في العمل ومنهم كسالى. بيد أن هذه الكثرة في العوامل الاعتباطية ـ تنتج من تحديدات كلية، وهذه الأجزاء من العناصر المتشتتة والعديمة الفكر في الظاهر هي في الحقيقة محكومة بضرورة تتدخل من تلقاء نفسها. وموضوع الاقتصاد والسياسة هو اكتشاف هذه الضرورة. إنه علم يشرّف الفكر، لأنه يكتشف القوانين التي تحكم عدداً هائلاً من العناصر العَرَضية وإنه لمنظر يثير الاهتمام أن نرى كيف تترابط كل الروابط، وكيف تتجمع المجالات الخاصّة، ويؤثر بعضها في بعض ويجد بعضها في بعضٍ عاملاً مؤاتياً أو عقبة تعوق تقدمها. وهذا التشابك الذي يبدو للنظرة الأولى أن منَ الصعب الإقرار به، لأن كل

(١) آدم اسمث Adam Smith (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠) في كتابه «بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم»، لندن ١٧٧٦.
جان باتيست سيه Jean- Baptiste Say (١٧٦٧ ـ ١٨٣٢) في كتابه: «بحث في الاقتصاد السياسي، باريس سنة ١٨٠٣.
ديفيد ريكردو David Ricardo (١٧٧٢ ـ ١٨٢٣) في كتابه: «في مبادىء الاقتصاد السياسي والضريبة»، لندن سنة ١٨١٥. وهو واضع نظرية الاقتصاد الحرّ.

شيء يبدو أنه يتوقف على الهوى الفردي، هو أمر رائع جداً ويمثل تناظراً مع نظام الكواكب الذي لا يقدم للعين إلا حركات غير منتظمة، ومع ذلك فقد أمكن معرفة قانونها».

١ ـ أحوال الحاجات وكيفية إشباعها

للحيوان دائرة محدودة من الوسائل والعمليات لإشباع حاجاته المحدودة أيضاً. أما الإنسان فإنه يملك القدرة على تجاوز اعتماده على الحاجات وكليتها، أولاً عن طريق الإكثار من الحاجات والوسائل ثم بتقسيم وتمييز الحاجة العينية إلى أجزاء وجوانب منعزلة، تكوّن الحاجات الجزئية المختلفة. ذلك لأن الحيوان موجود من نوع خاص: فله غريزة ولا يملك إلا وسائل محدودة لإشباع حاجاته، دون أن يقدر على الذهاب إلى أبعد من هذا. وثم حشرات تتعلق بنباتات من نوع محدّد تماماً. وهناك حيوانات أخرى ميدان نشاطها أوسع، وتستطيع أن تعيش في جِواء مختلفة، لكن ميدان نشاطها هذا يبقى محدوداً إذا ما قورن بميدان نشاط الإنسان. وحاجة الإنسان إلى السكنى والملبس وضرورة عدم تناول مواد الطعام إلاّ بعد طبخها أو إعدادها بشكل خاص بحيث يقضي على ما فيها من جانب طبيعي خالص ـ هذا كله من شأنه أن يجعل الإنسان في وضع أقل مواتاة من الحيوان والذهن الذي يدرك الفوارق يدخل التعدد والتنوع في هذه الحاجات. وكما أن الذوق والمنفعة يتدخلان ويصبحان معايير للتقدير، فإنهما يؤثران في الحاجات نفسها. وإنه من شأن الثقافة (أو الحضارة) أن تقسّم العينيّ إلى أوجهه الخاصة المتعددّة. وفي النهاية فإنه ليست الحاجة هي التي تحدّد الإشباع بقدر ما هو الرأي؛ رأي الآخرين.

إن الوسائل التي تمكّن من إشباع الحاجات الخاصة «تنقسم وتتعدد. والأمر كذلك بالنسبة إلى أحوال إشباعها، التي تصير بدورها أغراضاً نسبية وحاجات مجردة. وهذا التعدد يستمر إلى غير نهاية. وبقدر ما يتدخل عامل التمييز في تحديد الحاجات، فإنه يحدث المزيد من الحرص على التنوّق والترف. (بند ١٩١).

وتصير الحاجات والوسائل لإشباعها، من حيث هي ذات وجود حقيقي، وجوداً بالنسبة إلى الغير: فبواسطة الحاجات وعمل الآخرين، يخضع الإشباع

لشرط التبادل. والتجريد الذي يصير صفة للحاجات والوسائل يصير أيضاً تحديداً للعلاقة المتبادلة التي تقوم بين الأفراد بعضهم لبعض. وهذه الكلية التي تتخذ شكل الاعتراف والإقرار من جانب الآخرين هي اللحظة أو العنصر التي تحوّل هذه الحاجات وهذه الوسائل ـ مأخوذةً في فردانيتها وتجريدها ـ إلى حاجات ووسائل وكيفيات للإشباع تصبح عينية، لأن لها طابعاً اجتماعياً. فلأني ينبغي عليَّ أن أطابق سلوكي مع سلوك الآخرين، فإن شكل الكلية يتدخل. فإني لما كنت أحصل من الآخرين على وسائل إشباع حاجاتي، فإني أشعر بأني ملزم بقبول رأيهم.. وبالعكس، أنا ملزم بالضرورة أن أزوّد الآخرين بالوسائل لإشباع حاجاتهم هم. وهكذا يترابط الجميع بعضهم ببعض.

والحاجة إلى المساواة، والرغبة في أن يكون المرء شبيهاً بالآخرين، والمحاكاة من كلا الجانبين، والحاجة إلى التفرد ولفت النظر إلى الأصالة ـ كل هذا يكوّن الينبوع الحقيقي لتنوع الحاجات واتساع مداها. (بند ١٩٣).

وفي الحاجة الاجتماعية من حيث أنها تتضمن اتحاداً بين الحاجة المباشرة أو الطبيعية وبين الحاجة الروحية الناتجة عن الامتثال، فإن هذه الأخيرة هي التي تتغلب من حيث أنها كلية». وينتج عن هذا أن هذا العنصر الاجتماعي يحتوي في داخله على جانب التحرّر. إذ تشكل الضرورة الطبيعية للحاجة يحتل المركز الثاني، ويصير الإنسان في سلوكه مشتجراً مع رأيه، الذي هو أيضاً رأي كلي، ومع ضرورة هو الذي خلقها، ومع وضع عَرَضي ليس مجرد عرض خارجي، بل هو عرض باطن في داخل ذاته، أي حرية. (بند ١٩٤).

وفي الملاحظة على هذا البند يقرر أن القول بأن الإنسان كان حرّاً بالنسبة إلى حاجاته لما كان في حالة الطبيعة، لأن حاجاته كانت قليلة وبسيطة، ولم يكن إشباعها يحوج إلاّ إلى وسائل تزوده بها الطبيعة مباشرة ـ هذا القول فاسد وباطل. ذلك لأن الحاجة الفطرية ما هي إلاّ وضع الروح المدفونة في الطبيعة، أي هي حالة من التوحش وانعدام الحرية. إن الحرية لا تقوم إلاّ في تأمل الروح في ذاتها، والافتراق عما هو فطري.

والاتجاه الذي يتخذه المجتمع نحو الإكثار والتنويع في حاجاته لا يقف عند حد، كما أنه لا يوجد حد بين الحاجات الطبيعية والحاجات الناجمة عن الحضارة. وهذا الاتجاه نحو الترف هو تزايد لا متناه للاعتماد على الغير، وللافتقار Not،

وهذان يشتجران مع مادة ذات مقاومة لا متناهية، أعني مع الوسائل الخارجية التي من خصائصها أنها ليست ملكاً للإرادة الحرة، أي مع شيء صلب جداً.

٢ ـ أحوال العمل

«العمل هو النشاط الواسطي؛ ويقوم في إنتاج واكتساب الوسائل الجزئية الملائمة لحاجات هي الأخرى جزئية. إن الإنسان، بالعمل، ينوّع ـ بمساعدة عمليات متنوعة بالمادة التي تزوده الطبيعة بها مباشرة، من أجل تكييفها مع الغايات المتعددة وهذا التشكيل بواسطة العمل هو الذي يهب الوسيلة قيمتها ومنفعتها، بحيث يستعمل الإنسان لاستهلاك نواتج العمل الإنسان والمجهودات الإنسانية». (بند ١٩٦).

ويقول في الإضافة إلى هذا البند: «إن المادة المباشرة التي لا تحتاج إلى تحويل لا توجد إلاّ بكمية قليلة: بل إن الهواء نفسه هو من نتاج العمل الإنساني، إذ لا بد من تسخينه والماء هو وحده الذي يمكن أن يشرب كما نجده، وإن كانت الصِحّة الحديثة تنصح بعدم شربه على حالة الطبيعة. إنه عَرَق بني الإنسان، وعملهم هو الذي يزودهم بالوسائل التي تؤدي إلى إشباع حاجاتهم».

«وتنوع المصالح والموضوعات ينتج عنه تطور الثقافة النظرية. والأمر لا يتعلق ها هنا فقط بتنوع الامتثالات والمعارف، بل وأيضاً بالحركة والسرعة في تسلسل الامتثالات، وبالقدرة على إدراك العلاقات المرتبة والكلية، الخ. وهذا هو ثقافة الذهن بوجه عام، وبالتالي، ثقافة اللغة. والتكوين العملي بواسطة العمل يقوم في الحاجة التي تخلق نفسها بنفسها، وفي عادة الاهتمام بوجه عام، بعد ذلك، بالنسبة إلى كل إنسان، في حدود نشاطه، سواء بحسب طبيعة المواد، أو خصوصاً بحسب إرادة الآخرين. ويقوم في عادة تكتسب بهذا التدريب، عادة نشاط موضوعي ومهارة بوجه عام...» (بند ١٩٧).

وفي الإضافة إلى هذا البند يقول: «إن المتوحش كسول. ويتميز من الإنسان المتحضر بكونه يبقى غائصاً في توحشه، لأن التكوين العملي يقوم في العادة وفي الحاجة إلى الفعل والإنسان غير الماهر يصل دائماً إلى نتيجة مختلفة عما قدّره، لأنه ليس سيّد نشاطه. أما الصانع المحنّك فإنه ـ على العكس ـ يمكن أن يسمّى ماهراً حين ينتج الشيء كما يجب أن يكون، حين لا يلقى عقبة في تحقيق هدفه إبّان نشاطه الذاتي».

«وما هو كلّي وموضوعي في العمل يتكون بالتجريد الذي ينتجه تنويع الوسائل والحاجات، ومن هنا ينتج أيضاً التنويع في الإنتاج وتقسيم العمل. وبهذا التقسيم ليس فقط يصير عمل الفرد أبسط، بل إن مهارة الفرد في عمله المجرد وكمية منتجاته تصيران أيضاً أكبر وفي نفس الوقت، هذا التجريد للمهارة وللوسيلة يجعل الاعتماد والعلاقات المتبادلة بين الناس من أجل إشباع الحاجات الأخرى أكثر كمالاً، بحيث يصبح ضرورة مطلقة. وفضلاً عن ذلك، فإن تجريد كيفية الإنتاج يجعل العمل أكثر آلية، ويقدم للإنسان إمكان الابتعاد عنه وإحلال الآلة محل الإنسان» (بند ١٩٨).

٣ ـ الثروة

«وبهذا الاعماد المتبادل في العمل وفي إشباع الحاجات تتحول الأنانية الذاتية إلى إسهام في إشباع حاجات كل الآخرين، وذلك بتوسيط الجزئي عن طريق الكلي، في حركة ديالكتيك تكون بحيث أنه بالكسب والإنتاج والاستمتاع الخاصة بالذات، كل واحد يكسب وينتج في نفس الوقت من أجل استمتاع الآخرين. وهذه الضرورة، التي تقوم في التشابك المتعدد الإشكال الذي يوجد اعتماد الكل بعضهم على بعض ـ هي الآن، بالنسبة إلى كل واحد، الثروة العامة، الثروة الدائمة (قارن بند ١٧٠). إن لكل إنسانٍ. إمكان الإسهام في ذلك، بواسطة ثقافته ومهارته، من أجل تأمين معاشه، كما أن هذا المكسب المحصّل بواسطة العمل يصون وينمي الثروة العامة» (بند ١٩٩).

«وإمكان الإسهام في الثروة العامة، أعني في الثروة الخاصة، مشروط إما بالإسهام الشخصي المباشر (رأس المال)، وإما بالمهارة. والمهارة، بدورها، مشروطة برأس المال، وكذلك بالظروف العَرَضية التي يجرّ تنوعها إلى اختلافات في تطور (أو: نمر) الاستعدادات الجسمانية والعقلية، التي هي بالطبيعة متفاوتة. والأمر هنا يتعلق باختلاف يتجلى ـ داخل نطاق الجزئية ـ في كل الاتجاهات وفي كل الدورات. وهو بجمعه بين آثاره وآثار العَرَضية والهوى ـ يُنتج بالضرورة التفاوت في الثروات وفي استعدادات الأفراد» (بند ٢٠٠).

ومحصل هذا البند هو أنه لما كان الإنسان ملزماً بالضرورة بأن يمد المجتمع بعمله، فإن حق المشاركة في الثروة يحصل الفرد عليه بنوع العمل الذي يؤديه

للمجتمع. والإسهام في العمل في المجتمع مشروط إما بما يقدمه الفرد من ثروة خاصة (رأس مال)، وإما بما يقدمه من ملكات ومواهب. وفي الحالة الثانية يكون الفرد إما ضحية أو مستفيداً من التفاوت بين الاستعدادات الطبيعية أو نموّها المتفاوت أيضاً. والمجتمع يقوم أساساً على التفاوت أو عدم المساواة. والتفاوت أو عدم المساواة هو نتيجة الحرية الذاتية التي تسود المجتمع؛ ولا يستطيع احتجاج العقل ولا الشكوى اللذان يقرران المساواة المطلقة بين الناس أن يعالجا هذا الأمر. يقول هيجل في الملاحظة على هذا البند (بند ٢٠٠): «للذهن الفارغ ـ الذي يظن أن تجريداته وما يجب أن يكون في نظره هي أمور واقعية حقيقته وعقلية ـ أن يعترض بمقتضيات المساواة على الحق الموضوعي لخصوصية الروح المتضمنة في الصورة Idee، وهو حقٌ ليس فقط لا يقضي في المجتمع المدني على التفاوت الطبيعي بين الناس، لأن الطبيعة هي الوسط الذي نبتت فيه اللامساواة ـ، بل هو ينتجها ابتداء من الروح ليجعلها تفاوتاً في الاستعدادات، والثروات، بل وفي التكوين العقلي والأخلاقي».

وإذن ينكر هيجل كل دعوى تطالب بالمساواة بين الناس في المجتمع، لأن ذلك يتعارض ليس فقط مع نظام الطبيعة، بل وأيضاً مع التفاوت الذي لا شك فيه بين الناس في المواهب والاستعدادات العقلية.

والمجتمع ينتج خيرات لا نهاية لها في العدد وفي الكيف، وهي تتكدس باستمرار لأن الإنتاج لا ينقطع أبداً. والحاجات والدوافع إلى إنتاج الخيرات المشتركة المتكدسة تنتج تنوعاً مناظراً لذلك يقسّم المجتمع إلى طبقات Stände تتميز فيما بينها بحسب ما تؤديه من أعمال. وكل طبقة تمثل نظاماً خاصاً لاكتساب الثروة في المجتمع.

«والطبقات التي تنوعت وفقاً للتصور هي:

أ ـ الطبقة الجوهرية أو المباشرة؛

ب ـ الطبقة المتأملة أو الشكلية؛

جـ ـ الطبقة الكلية» (بند ٢٠٢).

وهاك بيان وحقيقة كل طبقة:

«أ ـ أما الطبقة الجوهرية فتستمدّ ثروتها من النواتج الطبيعية للأرض التي نزرعها ـ الأرض التي لا يمكن أن تكون إلاّ ملكاً خاصاً مستبعداً للغير ولا يقتضي فقط استغلالاً غير محدد، بل وأيضاً تحويلاً موضوعياً. ولما كان العمل والربح يتوقفان على فصول طبيعية ثابتة، وكان العائد يتوقف على ظروف طبيعية متغيرة، فإن هدف الحاجة يصير حينئذ توقعاً واهتماماً بالمستقبل لكنه يحتفظ ـ بسبب ظروف تحقيقه، بطابع البقاء الذي فيه ليس للتأمل والإرادة إلاّ نصيب ضئيل، وإنما يوجد فيه بوجه عام الاستعداد النفسي الجوهري لحياة أخلاقية مباشرة، قائمة على العلاقات العائلية ومجرد الثقة.

ملاحظة: وكان صواباً أن رأي الناس في إيجاد الزراعة وإيجاد الزواج البداية الحقيقية والتأسيس الأول للدول، لأن هذا المبدأ يجرّ وراءه تحويل التربة والملكية الخاصة المستبعدة للغير الناتجة عن ذلك» (راجع بند ١٧٠).

ملاحظة: وهذا المبدأ يسمح أيضاً للمتوحش الباحث عن معاشه خلال حياة شاردة أن يجد سلام القانون الخاص والأمن في إشباع حاجاته. وعن إيجاد الزراعة ينتج أيضاً تجديد الحب بين الجنسين في الزواج، وتبعاً لذلك، تحويل هذه الرابطة الجسمية إلى اتحاد دائم وكلّي في ذاته، وتحويل الحاجة إلى عناية بالأسرة وامتلاك أحوال للأسرة. إن الأمن، والاستقرار، ودوام إشباع الحاجات، الخ ـ وهي صفات تُعْلي من قيمة هذه النظم ـ ليست شيئاً آخر غير أشكال للكلّي وصور بها المعقولية والهدف النهائي المطلق يتأكدان في هذه المشروعات. ولا يمكن أن نذكر آراء في هذا الموضوع أهمّ من الاعتبارات العلمية الصائبة التي أبداها زميلي وصديقي كرويتسر Creuzer، خصوصاً تلك التي قدمها لنا في المجلد الرابع من كتابه[1]: «أساطير ورموز»؛ فيما يتعلق بالإيماء، والصور، والأمور المقدسة عند القدماء؛ وهو يرى أن إيجاد الزراعة والنظم المتعلقة بها كانت أفعالاً إلهية وموضوعاً لتوقير ديني» (بند ٢٠٣).

ب ـ أما الطبقة الصناعية فوظيفتها تحويل النواتج الطبيعية. وهي تعتمد في

---

(١) جيورج فردرش كرويتسر (١٧٧١ ـ ١٨٥٨): كان أستاذاً في جامعة هيدلبرج ابتداء من سنة ١٨٠٤. والعنوان الكامل لهذا الكتاب هو: «راموز وأساطير الشعوب القديمة، وخصوصاً اليونان» (في أربعة أجزاء، ١٨١٩ ـ ١٨٢١).

معاشها على العمل، والتفكير، والذهن، وأيضاً على التوسط في تحقيق الحاجات والأعمال المتعلقة بسائر الناس. وما تنتجه وما تستهلكه إنما تدين به خصوصاً لنفسها ولنشاطها هي الخاص. وهي تنقسم، من حيث أحوال نشاطها، إلى:

١ ـ طبقة الحِرَفيين، التي تقوم بتنفيذ العمل المقصود به إشباع الحاجات الفردية العينية، بحسب طلبات الأفراد؛

٢ ـ طبقة الصناع الذين يقومون بتنفيذ أعمال بالجملة، أكثر تجريداً. صحيح أنها من أجل حاجات للأفراد، ولكنها لطلبات أكبر وأشمل وأعم.

٣ ـ وطبقة التجار، ونشاطهم يقوم في مبادلة المنتجات بعضها ببعض بفضل هذه الوسيلة الكلية للتبادل، وأعني بها النقود، التي فيها القيمة المجردة لكل السلع تصبح واقعية حقيقية.

والفرد المنتسب إلى الطبقة الصناعية يجب عليه أن يعتمد أساساً على نفسه، وشعوره هذا بنفسه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بما تقتضيه الدولة القانونية. ولهذا فإن في المدن خصوصاً تولد روح الحرية والنظام.

أما الطبقة الأولى، طبقة المزارعين فيندر أن تكون لديها الفرصة للتفكير بأنفسهم. ذلك لأن ما تكسبه هو هبة من الطبيعة، من شيء أجنبي.

وهذا الشعور بالاعتماد على الغير يسود إذن عند هذه الطبقية ويرتبط بالاستعداد للقبول السلبي كالذي يحدث لهم من جانب الناس. وإذن فالطبقة الأولى أكثر استعداداً للخضوع، والثانية أكثر استعداداً للحرية.

حـ ـ أما الطبقة الكلية فإنها تتولى المصالح العامة للمجتمع. وينبغي أن تمضي من العمل المباشر لإشباع حاجاتها ـ وذلك بواسطة ثروتها الخاصة، أو بواسطة الدولة التي تستخدم نشاط هذه الطبقة ويجب على الدولة في مقابل ذلك أن تعوّض هذه الطبقة بحيث تجد المصلحة الخاصة إرضاءها في عملها في خدمة الخير المشترك (بند ٢٠٥).

وهنا يمكن أن نتساءل: ما الذي يجعل الفرد ينتسب إلى طبقة بعينها؟ ويجيب هيجل قائلاً: صحيح أن الطبع، والميلاد، والظروف لها نُصيبها من التأثير، لكن التجريد النهائي والجوهري إنما يقوم في الرأي الذاتي، وفي الحرية الشخصية

الخاصة. إن للحرية في هذا المجال حقها واستحقاقها وشرفها، بحيث أن ما يجب عن طريق الضرورة الباطنة يتم أيضاً بواسطة الحرية ويتخذ، بالنسبة إلى الوعي الذاتي، شكل عمل من أعمال الإرادة.

ويشير هيجل في الملاحظة على هذا البند (رقم ٢٠٦) إلى الفارق بين الشرق والغرب فيما يتصل بالانتساب إلى الطبقات. فيقول إنه فيما يتعلق بالشرق وبالعالم القديم، فإن التقسيم إلى طبقات يتم من تلقاء نفسه موضوعياً، لأنه في ذاته عقلي بيد أن مبدأ الخصوصية الذاتية لا يحصل بذلك على حقه، فمثلاً انتساب الأفراد إلى طبقة معينة يتوقف على إرادة الحاكمين كما هي الحال عند أفلاطون (راجع محاورة «السياسة»، المقالة الثالثة)، أو على الميلاد، كما هي الحال في الهند بنظام الطوائف. ولما كانت الخصوصية الذاتية لا مكان لها في تنظيم الكل فإنها تكون مبدأ عدوانياً، وعامل فساد للنظام الاجتماعي. إنها برفض هذا النظام، كما كانت الحال في الدول اليونانية وفي الامبراطورية الرومانية. وإذا استمر النظام الاجتماعي بالقوة والبطش، أو بواسطة السلطة الدينية، فإنه يكون عامل فساد داخلي وانحطاط كامل، كما كانت الحال جزئياً عند أهل اسبرطة، وكما هي الحال الآن في أيامنا هذه، وعلى نحو كامل، عند الهنود.

أما إذا كانت الخصوصية الذاتية محافظاً عليها في النظام الموضوعي وعلى اتفاقها، وإذا كان حقها مقرّاً به، فإنها تصير المبدأ الذي يُحْيِي المجتمع المدني، ويمكن من تطور ونموّ النشاط العقلي، والاستحقاق والشرف وحينما يعترف ويقرّ بأن حرية فرد هي الوسيط بين الفرد وما هو ضروري وعقلي في المجتمع المدني وفي الدولة فإننا نحصل على التحديد الأقرب لما يسمى عامة باسم: الحرية.

والفرد لا يكتسب حقيقة إلا إذا دخل في الوجود التجريبي، أو في الخصوصية المحددة، وإذن، إذا اقتصر على واحد من المجالات الجزئية للحاجات. وتبعاً لذلك، فإن في هذا النظام، سيكون الاستعداد الروحي الأخلاقي هو الأمانة والشرف المهني ليكون عضواً في أحد عناصر المجتمع المدني، وأن يستمر فيه من حيث هو كذلك بواسطة نشاطه، واجتهاده في العمل ومهارته. وبواسطة هذا التوسط للكلي يستطيع الإنسان أن يشبع حاجاته ويعرف في تصوره لنفسه وتصور الآخرين له.

والفرد ـ في بداية الحياة، وخصوصاً في شبابه، ينفر من فكرة أن يقرر لنفسه

طبقة معينة تنتسب إليها، إذ يرى في ذلك حدّاً لمصيره الكلي ولا يرى في ذلك إلاّ ضرورة خارجية. لكن هذا الموقف يرجع إلى فكرة مجردة. تتمسك بالكلّي، وبالتالي تتمسك بما هو غير واقعي.

ومبدأ نظام الحاجات هذا، من حيث هو خصوصية للعلم والإرادة، لا يحتوي في داخله على الكلية القائمة في ذاتها ولذاتها، أو كلية الحرية ـ إلاّ على نحو مجرد، أي كحق في الملكية. لكن هنا، هذا الحق لا يوجد فقط في ذاته، بل يوجد في واقعه الفعلي، لملكية مضمونة تحميها إدارة العدالة.

ب ـ إدارة العدالة

بفضل الثقافة وبفضل الفكر بوصفه وعياً للفرد على شكل ما هو كلي، فإني أتصور كشخص كلي. وهذا التصور يتساوى فيه الجميع. فالإنسان ذو قيمة (كشخص) لأنه إنسان، وليس لأنه يهودي، أو كائن كلي، أو بروتستنتي، أو ألماني، أو أمريكي، الخ. وهذا الوعي ذو أهمية لا نهاية لها. وهو لا يصير غير كافٍ إلاّ إذا اتخذ شكل النزعة العالمية في مقابل الحياة العينية للدولة.

والواقع الموضوعي للقانون ذو وجهين: لا بد من ناحية، أن يوجد القانون بالنسبة إلى الوعي وأن يكون إذن معلوماً. ومن ناحية أخرى، أن تكون له القدرة على أن يكون فعلياً وصادقاً بالنسبة إلى الجميع. ويجب إذن أن ينظر إليه كأنه صادق صدقاً كلياً، أي يجب تطبيقه على جميع الناس على السواء.

وهذا هو ما يعبر عنه في نصوص الدستور بقولنا: الناس أمام القانون سواء. وبالجملة فإن جهاز العدالة يشترط:

- أن يكون الناس على علم بالقوانين؛

- أن توجد قوانين مسنونة بطريقة منظمة Code؛

- وأن يطبق القانون على الجميع على السواء، وتصدر المحاكم الأحكام وفقاً لهذا القانون.

وبهذا يتميز الإنسان من سائر الأشياء: فالشمس وسائر النجوم والكواكب لها هي الأخرى قوانين لكنها لا تعرفها ولا تعيها. والشعوب المتوحشة تسيطر عليها وتحكمها الاندفاعات والأعراف والعواطف، لكن ليس لديها وعي.

وبسن القانون على شكل إلزام كلي، وبصيرورته معلوماً ـ «تزول عَرَضية الإحساس والرأي، والانتقام، والشفقة، والأنانية وهكذا يبلغ القانون صدقه الحق، وينال الاحترام، لأن القانون لا يصبح صادقاً صدقاً كلياً إلاّ من خلال العقول المستنيرة.

ويقول هيجل في «موسوعة العلوم الفلسفية» (بند ٥٢٩ ملاحظة): «هناك أشخاص يعدون القوانين شرّاً وفسوقاً. وفي نظرهم أن الحكم أو المحكومية بواسطة الميل الطبيعي، مثل حب القريب، أو بواسطة القانون الإلهي، أو بامتلاك لقب من ألقاب النبالة المتوارث ـ يكوّن حالة العدالة الحقيقية، القائمة وحدها على الإيمان والثقة. وهم يرون أن الحكم بواسطة القوانين معناه حالة الانحلال والظلم. وهؤلاء الأشخاص يبدو أنهم يجهلون أن الأرض والنجوم، والحيوانات الخ. تحكمها قوانين، وهي محكومة حكماً جيداً. لكن هذه القوانين غريزة وغير مشعور بها، ولم توضع قصداً وعن وعي. أما الإنسان فيميز منها بأنه يسن لنفسه القوانين عن وعي وعلم، وأنه لا يستطيع أن يطيع بحرية، قوانين لا يقر هو بأنها عادلة».

ويلح هيجل في توكيد ضرورة أن تكون القوانين معلومة للجميع علماً كلياً. ولهذا يرى أن من الظلم الفادح أن تعلّق القوانين على ارتفاع كبير بحيث لا يستطيع أي مواطن أن يقرأها، كما كان يفعل ديونسيوس، طاغية صقلية، وكذلك دفن القوانين تحت جهاز صمم من الكتب العلمية، ومجاميع الأحكام الصادرة عن محاكم مختلفة، وأعراف متباينة، وكلها مكتوبة ـ فوق ذلك ـ بلغة غريبة غير مألوفة، بحيث لا يتيسر معرفة القوانين إلاّ للمتخصصين والدارسين للقانون. والحكام الذين سنوا لشعوبهم قوانين واضحة منظمة مرتبة لم يكونوا فقط أكبر الحكام إحساناً إلى شعوبهم الذين مجّدوهم بحق، بل هم أيضاً أدّوا عملاً عظيماً للعدالة.

الوجود العيني للقانون

«والمطلوب في مدوّنة Code القانون هو أن تشتمل على تحديدات عامة بسيطة ـ هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى أن يكون من طبيعة هذه المادة المتناهية أن تؤدي إلى تحديدات مكملة لا نهاية لها. «إن مجموع القوانين يجب، من ناحية، أن يكون كلاً كاملاً وتاماً، ـ ومن ناحية أخرى أن يكون في حاجة مستمرة لتحديدات قانونية جديدة» (بند ٢١٦).

وفي الملاحظة على هذا البند يقول هيجل: «إن تعقيد التشريع إنما ينشأ أساساً عن كون العقلي أو القانون في ذاته ولذاته قد نفذ ـ مع الزمان ـ في نظم بدائية كانت تحتوي على ظلم، أي في نظم تاريخية محضة، كما كانت الحال في القانون الروماني (راجع بند ١٨٠، ملاحظة)، وقانون الإقطاع، الخ ومن المهم أن نفهم أن من طبيعة المادة المتناهية أنه لا يمكن أن تطبق عليها تحديدات عقلية في ذاتها ولذاتها، تحديدات كلية في ذاتها، دون الانخراط في تقدم بغير نهاية.

«والمطالبة بأن يكون القانون كاملاً، وأن يكون عملاً تاماً بحيث لا يحتاج إلى إكمال بواسطة تحديدات لاحقة ـ هذه المطالبة التي هي مرض ألمانيٌّ خصوصاً ـ هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى، لما كان من غير المستطاع الوصول إلى هذا الكمال فلا ينبغي سنه على شكل لا يزال ناقصاً لجعله ذا وجود فعلي ـ كلا هذين الأمرين خطأ ناجم في كلتا الحالتين عن سوء تقدير لطبيعة الأمور المتناهية، كما هي الحال في القانون المدني، التي فيها الكمال المزعوم ليس إلاّ محاولة تقريبية متواصلة. كما ينشأ هذان الخطآن أيضاً عن عدم معرفة بالفارق بين كلّي العقل، وكلّي الذهن، وصعوبات تطبيق كلّي الذهن على المادة اللامتناهية التنوع للأحوال الجزئية والفردية. «إن ألدّ أعداء الخير هو الأحسن» ـ هذه العبارة تعبير عن الإدراك الإنساني السليم والصحيح، والذي يخدرنا من سوء وبطلان التفكير العقل والتأمل».

ومحصل هذا البند هو أن القانون، على رغم نسقه المنظم، فإنه يظل مفتوحاً للإكمال باستمرار، والمزيد من التدقيقات والتفريعات، وفقاً للتطور والنمو لمضمون على مدى التاريخ. ومن المستحيل أن يكون قانون ما كاملاً ونهائياً، بسبب مقتضيات التطور التاريخي وما تستوجبه من مزيد من التعديل بل والإلغاء في بعض الأحيان. الذين يتطلبون الأحسن، يضيّعون الحسّ، الميسور تحقيقه.

المِلْكية القانونية

«وكما أنه في المجتمع المدني، الحق في ذاته يصير قانوناً، فكذلك الوجود العيني وهو في البداية مباشر ومجرد، ينبغي أن يتخذ معنى شيء مقرّ به على أنه وجود في الإرادة والعلم الكليين الموجودين. فاكتساب الملكية والإجراءات المرتبطة به يجب أن ينظر إليها وأن تتم وفقاً لأشكال دقيقة تعطيها ذلك الوجود.

حينئذ تستند الملكية إلى عقد وإلى إجراءات شكلية قادرة على إثبات صِحتها وإعطائها الصفة القانونية.

«ملاحظة: الأحوال الأولية، أي المباشرة، لاكتساب الملكية ومستنداتها (راجع بند ٥٤ وما يليه)، تفقد أهميتها في المجتمع المدني، ولا تتدخل بعدُ إلا كعوامل عَرَضية منعزلة أو عناصر مجددة.

ولما كانت الملكية والشخصية، في المجتمع المدني، معترفاً بهما ومحمية قانوناً، فإن الجريمة ليست فقط انتهاكاً للامتناءِ ذاتي، وإنما هي أيضاً انتهاك للأمر الكلي، الذي له في ذاته وجود ثابت راسخ. ذلك أن السرقة، مثلاً، ليست فقط جريمة خاصة ضد ملكية خاصة، بل هي أيضاً اعتداء على النظام الكلّي للملكية ومن ثم يتجلى خطر الفعل الذي يشمل مجموع المجتمع.

وكون عضو في المجتمع قد صار فريسة لجريمة فإن سائر الأعضاء يصابون بالأضرار ـ هذا الأمر لا يغير من طبيعة الجريمة من حيث مفهومها، وإنما فقط يغير فيها من حيث وجودها الخارجي أو بوصفها انتهاكاً للقانون ـ وهذا الانتهاك يتعلق حينئذ بتصور ووعي المجتمع المدني، وليس فقط الوجود العيني لمن أصيب بالضرر مباشرة. وفي العصور البطولية ـ انظر التراجيديات القديمة ـ لم يعتبر المواطنون أنفسهم مصابين بالضرر بواسطة الجرائم التي كانت ترتكبها البيوت الملكية بعضها ضد بعض. والخطر الذي تمثله الجريمة بالنسبة إلى المجتمع المدني يكوّن تحديد درجتها وأحد تحديداتها الكيفية. وهذه الكيفية وهذه الدرجة يتغيران بحسب حالة المجتمع المدني، ووفقاً لذلك تكون سرقة بعض الملاليم أو لفتة هي في بعض اللحظات مما يعاقب عليه بالأعدام، بينما سرقة أكبر من ذلك بمائة بل بألف مرة لا يعاقب عليه إلا بعقوبة خفيفة في لحظة أخرى. ولهذا فإن القانون الجزائي ينتسب أساساً إلى زمانه وإلى الحالة القائمة في المجتمع المدني في ذلك الزمان.

المحكمة

«والحق الذي بلغ الوجود العيني على شكل قانون هو أمر لذاته: إنه يتعارض ـ بوصفه حقيقة مستقلة ـ مع الإرادة الجزئية ومع الرأي الشخصي عن الحق، ويجب أن يعتبر كلياً. وهذه المعرفة وهذا التحقيق للحق في الأحوال الجزئية،

خارج تأثير عاطفة المصلحة الجزئية، هو من اختصاص سلطة عامة، هي المحكمة.

«ملاحظة: والظهور التاريخي للقاضي وللمحاكم استطاع أن يتخذ شكل مؤسسة أبوية، وشكل فعل للسلطة، أو شكل اختيار موافق عليه بحرية، ولا يهم كثيراً بالنسبة إلى مفهوم الأمر. أما اعتبار إدخال التقاضي هو مجرد أمر صادر عن مجرد هوى أو عناية من الأمراء والحكام، كما تصور ذلك هلّر Haller (في كتابه: «تقويم علم الدولة») فإنه يدل على فقر في التفكير، لأن معناه نسيان أن المهم فيما يتعلق بحال القوانين والدولة هو الطابع العقلي للمؤسسات، وضرورتها، وأن الشكل الذي ظهرت عليه وأنشئت لم يلتفت إليه، حين تعلق الأمر بالفحص عن أسسها العقلية. والموقف المضاد لهذا الرأي هو اعتبار القوة، والتعاضي في زمان «قانون الأقوى» Faustrecht عنفاً لا مبرر له، وقهراً للحرية، واستعباداً. إن من الواجب اعتبار إدارة العدالة واجباً يعزز ما هو حق للسلطة العامة. لهذا لا محل لتسليم الأمر إلى هوى الأفراد لمعرفة هل يجب أن توكل إدارة العدالة إلى سلطة عامة، أو لا» (بند ٢١٩).

«أما إذا اتخذ الحق ضد الجريمة شكل الانتقام، فإنه يكون حقاً، في ذاته ولكنه لا يتخذ بعد شكل القانون، وبعبارة أخرى فإنه لا يكون عادلاً في وجوده. وفي إدارة العدالة، إنه الكلي المضرور هو الذي يحلّ محل الطرف الذي وقع عليه الضرر، ويتخذ وجوداً فعلياً في داخل المحكمة، ويتولى مقاضاة الجريمة ومعاقبتها. وهذا العقاب لا يعود مجرد فعل ذاتي عارض للانتقام، كما هي الحال في الثأر، بل يصير هو التصالح الحقيقي للحق مع ذاته. ومن الناحية الموضوعية، هذا التصالح هو تصالح القانون مع نفسه، لأنه بالقضاء على الجريمة يستمد القانون قوّته بنفسه ويحصل على صدقه. ومن الناحية الذاتية، يكون ذلك تصالحاً بين المجرم وبين القانون، الذي هو قانون، وهو يعرفه ويقر بصحته لنفسه ولحمايته. وفي تطبيق هذا القانون في حالته هو الخاصة، فإن المجرم يجد رضا العدالة ولا يجد إلاّ ما فعله هو نفسه» (بند ٢٢٠).

«ولكل عضو في المجتمع المدني الحق في حضور جلسات المحكمة، وعليه واجب الالتجاء إلى المحاكم في حالة وقوع نزاع، وعدم المطالبة بالإقرار بالحق المنازع عليه إلاّ أمام المحاكم» (بند ٢٢١).

وفي الإضافة إلى هذا البند يقول هيجل: «ما دام لكل مواطن الحق في أن يكون قاضياً في المحاكم، فيجب أن يكون عليماً بالقوانين، وإلاّ فإنه لا يستطيع أداء مهمته. لكنه على الفرد أيضاً واجب المثول أمام المحاكم. وفي العصر الإقطاعي لم يكن الأقوياء يمثلون أمام المحكمة، بل كانوا يتحدّونها ويعتبرون أن المحكمة تجاوزت حقوقها حين طالبت الرجل القويّ بالمثول أمامها. لكن مثل هذا الموقف يخالف ما يجب أن تكون عليه المحكمة. وفي أيامنا هذه، يجب على الأمير (= الحاكم الأعلى في الدولة) أن يقرّ بأن سلطة المحكمة هي فوقه، في الشؤون الخاصة؛ وهو، بوجه عام، في الدولة الحرّة، يخسر قضاياه».

والحق يستمد صحته من إثباته أمام المحاكم. والمرافعات تجعل أطراف النزاع المعروض أمام المحاكم قادرين على إثبات حقوقهم بالبراهين القانونية، كما تجعل القاضي قادراً على معرفة القضية. وهذه العمليات هي نفسها حقوق: ولهذا فإن كيفية عرضها يجب أن تتم وتنظم وفقاً لقوانين، وهي تكوّن الجزء الجوهري في العلم النظري بالقانون.

إن حق إنسان ما يجب إثباته بالدليل. وهذا الحق لا يمكن أن يقرّ به في المجتمع إلا إذا كان ما هو حق في ذاته هو أيضاً حق مقرر بالقانون.

ولما كانت أعمال التقاضي تتشعب إلى غير حد، وكثيراً ما يسيء إليها أحد المتقاضين أو كلاهما بالدخول في شكليات لا تنتهي، فإن من واجب المحكمة أن تدعو المتقاضين إلى الالتجاء إلى مقاضاة بسيطة، مثل التحكيم أو قاضي الصُّلح، وإلى محاولات للتصالح، قبل اللجوء إلى القضاء أمام المحاكم.

وبالجملة، يجب وضع حد للشكليات في الإجراءات القضائية حتى لا تستمر القضايا إلى غير نهاية، وحتى لا يؤدي «الإفراط» في العدالة، بالإفراط في الإجراءات الشكلية، إلى مظالم لا يمكن تلافيها.

وعمل المحاكم يجب أن يكون علنياً، كما هي الحال تماماً في القوانين. وإجراءات التقاضي تتضمن صفتين متميزتين تماماً الأولى هي تتعلق بإثبات وقائع الجريمة (الفاعل ومسؤوليته، الخ)؛ والثانية هي صياغة الحكم وفقاً للقانون المستند إليه، وإخضاع الحالة الخاصة إلى القانون العام. وهاتان المرحلتان المتجزئتان يجب أن توكل إلى جهتين مختلفتين. وذلك يكون بأن يتولى المرحلة الأولى قاضي

التحقيق والنيابة، ويتولى المرحلة الثانية المحكمة المكلفة بالحكم في القضية.

والقاضي في المحاكم يختص فقط بتطبيق القوانين، وليس من اختصاصه الاشتغال بالوقائع. واللجوء إلى قاضٍ إنما تبرره معلوماته القانونية. وفي نفس الوقت فإن إثبات واقعة الجريمة لا يفترض المعرفة بظروف حياة الجاني ولا أحواله النفسية. ولهذا فإن هذا الجزء من الإجراءات القانونية يجب أن يوكل إلى حكم أناس غير محترفين (المحلّفين Geschworenengericht) يقررون بضمائرهم الخاصة صحة أو عدم صحة الاتهام. وقرارهم سيكون على كل حالٍ أقل اعتباطاً من حكم قاضٍ محترف يميل - بحكم المهنة - إلى التجريدات.

والوجه الأول للحكم - معرفة الحالة في فردانيتها المباشرة وفي تكييفها الخاص - لا يتضمن في ذاته قراراً قانونياً. إذ يتعلق الأمر هنا بمعرفة ميسورة لكل إنسان مثقف وبالقدر الذي به العنصر الذاتي للنية وللتمييز يكوّن الشيء الجوهري لتكييف الفعل، وبالقدر الذي به الدليل لا يتعلق بموضوعات مجددة مدركة بالعقل أو بالذهن، بل فقط بجزئيات وظروف وموضوعات هي من شأن العيان الحِسّي واليقين الذاتي، وبالقدر - أخيراً - الذي به الدليل لا يحتوي على أيّ تحديد موضوعي مطلق - فإن الاقتناع الذاتي والضمير animi sententii هما اللذان يحددان القرار. وكذلك في الحالة التي يقوم فيها الدليل على أقوال الآخرين وشهاداتهم، فإن القَسَم (حلف اليمين) هو الضمان النهائي، على الرغم من أننا هنا بإزاء ضمان ذاتي». (بند ٢٢٧).

وفي الحكم الصادر من المحكمة، منظوراً إليه على أنه تطبيق للقانون على الحالة المنظورة أمامها، يَضْمَن حق الوعي الذاتي للشخص المحكوم عليه فيما يتصل بالقانون وذلك بأن القانون معروف له ويصير بهذا قانوناً يطبق عليه، وفيما يتعلق بصياغة القرار، وذلك لأن المرافعات عامة للجمهور. أما فيما يتعلق بالمحتوى الخاص بالحكم، وهو محتوى جزئي، وذاتي وخارجي، فإن الوعي الذاتي يجد رضاه في الثقة الممنوحة لمن يصدر الحكم. وهذه الثقة تقوم أساساً على مساواة الصادر عليه الحكم بالذي يصدر الحكم أي القاضي.

«وفي إدارة العدالة، فإن المجتمع المدني، الذي فيه الصورة Idee اختفت في الجزئية وتحطمت في الفصل بين الداخل والخارج - يعود إلى مفهومه، أعني إلى وحدة الكلي الموجود بذاته مع الجزئية الذاتية. بيد أن هذه الوحدة لا يحصل عليها

إلاّ في حالة جزئية، ولا يكون للكلي حينئذ إلا معنى القانون المجرّد. والتحقيق الفعلي لهذه الوحدة، ممتدة إلى كل مجال الجزئية ومنصوّرة على هيئة توحيد نسبي، يكوّن مهمة الشرطة، وفي شمول محدد، ولكنه عيني ـ مهمة النقابة» (بند ٢٢٩).

جـ ـ الشرطة والنقابة

يقول هيجل في «موسوعة العلوم الفلسفية» (بنود ٥٣٢ ـ ٥٣٤) أن مهنة الجهاز القضائي تقتصر على ردع شهوة التملك، ومنع تجاوزات الحرية الفردية، وفرض احترام النظام القانوني في المجتمع المدني. بيد أن النظام الذي يعمل القاضي على فرض احترامه هو ناتج ذاتيته هو الخاصة: وهو لا يستطيع أن يعاقب إلاّ على ما يبدو له إنه جريمة. والمجتمع، من ناحيته، لا يستطيع أن يؤثر في قرار القاضي لأن القاضي، وإن كان فرداً منعزلاً وفانياً، فإنه أكثر موضوعية في اعتباراته القضائية من المجتمع الذي لا يعرف غير المصالح المادية.

والمحكمة ترد الخارجين على المجتمع إلى العقل. ولكنها لا تستطيع أن تمنع من وقوع الجرائم ولا تملك مساعدة ضحايا هذه الجرائم. وهي في هذا رمز للمجتمع نفسه. إن المجتمع المدني يسعى إلى تحقيق حاجاته المادية وإلى استمرار هذا التحقيق، لكنه يفعل ذلك على نحوٍ هو من التجريد والآلية بحيث لا يستطيع أي ترتيب عقلي أن يرضى الفرد حقاً، الفرد الذي يصير فريسة للعرضية المطلقة أو ـ والمعنى واحد ـ للضرورة العمياء. فالإثراء والافتقار لا يتوقفان على إرادته، بل هو مشتبك في تشابك المجتمع: «في آلية الضرورة الاجتماعية، تتجلى العَرَضية[1]» على عدة أشكال. فالحاجات تصير أكثر فأكثر تغلغلاً، وتتوقف بنسبة متزايدة، على الهوى الفردي. والعَرَضية تنجلي أيضاً في اختلاف مستويات الحياة، الموجودة بين الجماعات المحلية وبين البلاد المختلفة. كذلك يمكن الأخطاء وألوان الخداع أن تنفذ في مختلف أجزاء التشابك Räderrwerk الاقتصادي وأن تحدث فيه الفساد. والعرضية تتجلى خصوصاً في حالة الأفراد الذين هم في حالة استحالة متزايدة لكسب نصيبهم من الثروة المشتركة. ولهذا فإن المجرى الضرري الذي يتخذه

(١) العرضية: هي كون الشيء عارضاً فانياً متغيراً؛ ويقابلها: الجوهرية، وهي كون الشيء ضرورياً وثابتاً وأساسياً.

الاقتصاد الوطني يقتضي قبل كل شيءٍ التضحية بالأفراد الذين يعملون فيه. وهذه الضرورة لا تملك بعدُ محتوى إيجابياً، لأنها لا تستطيع ضمان إرضاء الفرد. إن هذا الإرضاء يصير (بدوره) عَرَضياً: إنه يستطيع أن يتدخل كما يستطيع ألا يتدخل. وإرضاء الأفراد هو الهدف الوحيد للمجتمع المدني، الذي يمكن تبريره أخلاقياً، («موسوعة العلوم الفلسفية» بند ٥٣٣). إن ضرورة المجتمع لا تعطي للأفراد غير إمكانية شكلية وعرضية تماماً للإرضاء. إنها تعطي لهم الفرصة لكنها لا تحققها وبالجملة، فإن المذهب الحرّ في الاقتصاد إنما يهيتىء الفرص للأفراد كيما يشبعوا حاجاتهم، ولكنه لا يضمن لهم إشباع حاجاتهم بالفعل[١].

ونتيجة لذلك فإن المجتمع المدني ينشىء مؤسسة للمحافظة على النظام الخارجي، لأنه لا يوجد نظام كلي باطن ممكن على مستوى النزعة الفردية. فالشرطة هي إذن الأداة التي بها يفرض المجتمع على نفسه تنفيذ أوامرهما. إنه بواسطة الشرطة يحافظ على النظام الاجتماعي على المدى الطويل وغالباً ما يتم ذلك على رغم المصالح الذاتية المباشرة المنوط به حمايتها.

وبإقرار نظام خارجي يضمن المجتمع نوعاً من الأمان للأموال، ويولد نشاطات تلقائية من شأنها أن تحدث التقدم في حياة الناس المشتركة. ذلك أن الناس، حين يشعرون بالأمان، يصيرون مواطنين هادئين مسالمين، وينظمون أنفسهم محلياً ومهنياً. والسلطات المحلية والمنظمات المهنية (بما في ذلك المنظمات الدينية) ـ وهيجل يسميها: النقابات Kor- porationen تكون في الأصل أنانية ومستعبدة لغيرها، لكن أعضاءها يعملون بأمان في نطاق إطاراتهم، ويبذلون «نشاطاً واعياً من أجل هدف عام نسبياً». وعملهم يصبح موضوع طموحهم. إنهم يحوّلون الضرورة الاجتماعية الموضوعية للعمل إلى مصلحة ذاتية، وهو أمر ذو أهمية بالغة بالنسبة إلى الدولة، تهدف إلى إرضاء شامل للأفراد في داخل إطار النظام الاجتماعي الموضوعي إن المهنيات المحلية والمنظمات المهنية هي الدولة بالقوة (لا بالفعل).

وهذه المعاني قد أوجزها هيجل في كتابه «مبادىء فلسفة القانون» (في البند

---

(١) هذا التلخيص لبند «الموسوعة» مأخوذ عن فليشمن: «فلسفة هيجل السياسية»، ص٢٣٩ ـ ٢٤١. باريس، ١٩٩٢.

رقم ٢٣٠) بقوله: «في نظام الحاجات، يكون معاش ورخاء الفرد إمكانية يتوقف تحقيقها على حريته وخصوصيته الطبيعية، وكذلك على النظام الموضوعي لحاجاته. وإرادة القضاء مهمتها هي معاقبة كل اعتداء على الملكية (بكسر الميم وسكون اللام) وعلى الشخصية. والحق الواقعي في مجال الخصوصية يقتضي على ذلك أيضاً أن العناصر العَرَضية ـ التي يمكن أن نتعارض مع هذا أو ذاك من الأهداف ـ يقضي عليها، وأن يضمن للشخص الأمن والاستمتاع المادي بملكيته، وأن يؤمّن للفرد معاشه ورخاءه، وبعبارة أخرى: أن يعامل الرخاء الخاص كحقّ وأن يحققه بهذه المتانة» (بند ٢٣٠).

أ ـ الشرطة

ولما كانت الإرادة الفردية هي المهمة في تحقيق هذا الهدف أو ذاك، فإن السلطة التي تحمي الكُلّي محدودة ـ من ناحية بمجال العَرَضيات، ومن ناحية أخرى هي مقصورة على النظام الخارجي.

وإذا نحينا جانباً الجرائم التي يجب على السلطة العامة أن تمنعها، أو أن ترفعها أمام المحاكم، فإن الحرية المسموح بها: وهي التي تُمارس في نطاق الشرعية واستخدام الملكية الخاصة، لها أيضاً علاقات خارجية مع أفراد آخرين مثلما لها مع المنظمات العامة ذات المصلحة العامة. وبسبب من هذا الجانب الكلّي، فإن نشاط الأفراد يصير شيئاً عَرَضياً يفلت من سلطاني، ويمكن أن يسبب بالفعل أضراراً للغير.

صحيح أن هذا مجرد إمكان لإحداث الضرر، لكن لا شيء يؤكّد أن الأمر لن يَضُرَّ بالفعل، لأن حدوث هذا ما هو إلا شيء عارض ويمكن ألا يحدث. وهذا هو وجه الظلم الذي قد يحدث عن مثل هذه الأفعال، وهو سبب وجود العدالة العقابية في هذا الميدان.

وعلاقات الوجود الخارجي تتنزل في مجال لا نهائية الذهن. ولهذا لا يوجد حدّ ثابت في ذاته بين ما هو مضر وما هو ليس بمضر، ولا ـ فيما يتصل بالجريمة ـ بين ما هو متهم وبين ما ليس بمتهم، ولا بين ما يجب فعله أو إخضاعه لرقابة، وبين ما يمكن التغاضي عن إخضاعه للمنع، أو للرقابة، أو للاتهام أو للتحقيق أو لتبريرات. إنها الأخلاق، وروح الدستور بوجه عام، والحالة الراهنة للأشياء،

والحظر الماثل في اللحظة، الخ ـ هو الذي يوفّر تحديدات أدق في هذا الشأن. ذلك أنه لا يمكن تقديم تحديدات ثابتة في هذا الموضوع ولا رسم حدود مطلقة. إن كل شيء ها هنا شخصيّ، والرأي الذاتي يدخل في الحساب ها هنا، وروح الدستور، والحظر المؤقت هو الذي يقدم الظروف المحدِّدة. فمثلاً في زمان الحرب، لا بد أن تُعْتبر مضرةً الأشياء التي ليست مضرةً في وقت السلم. وهذا الجانب المتعارض وهذا الهوى الشخصي يجعلان الشرطة شيئاً كريهاً. لكنه حيث يكون التفكير متقدماً جداً في شعب ما فإن الشرطة تميل أن تدخل في ميدانها أكبر قدر من الأشياء، لأنه يمكن أن نجد في كل الأشياء جانباً يجعلها مضرّة. وهذا هو ما يجعل الشرطة تتصرّف على نحوٍ مبالغ فيه وتضايق الحياة العادية للإفراد لكن مهما يكن من مضار هذا التصرف، فمن المستحيل رسم خط للتحديد الموضوعي. (إضافة على بند ٢٣٤).

وفي كثرة الحاجات اليومية وعدم تحددها هنالك بعض الأوجه التي تمثل مصلحة مشتركة، والتي فيها شأن الواحد يصبح شأن الجميع. وهذا يحدث خصوصاً حين يتعلق الأمر بإنتاج وتبادل الوسائل التي تمكن من إشباع هذه الحاجات، أو تخفيض الأبحاث والمفاوضات الخاصة بها. وتنتج عن ذلك وسائل ونظم سيكون لاستعمالها طابع مشترك. وهذه الشؤون العامة وهذه النظم ذوات المصلحة العامة تقتضي مراقبة السلطة العامة وتوقعها.

واختلاف المصلحة «بين المنتجين والمستهلكين عكس أن يؤدي إلى التنازع بين كلا الجانبين. ولهذا يجب إيجاد تنظيم فوق الطرفين للتوفيق بينهما. والحق في إيجاد هذا التنظيم (مثلاً في حالة السلع الضرورية جداً) يقوم، بالنسبة إلى الفرد، في أن السلع الخاصة بالاستهلاك الجاري واليومي يجب ألا تعرض للفرد بما هو فرد، بل من حيث هو كليّ، أي أن تعرض للجمهور الذي من حقه ألاّ يُغَشّ. ولهذا فإن الرقابة على السلع يمكن أن تعد شأناً من شؤون المصلحة العامة بما هي كذلك، ويجب إذن أن توكل إلى هيئة عامة. لكن ما يجعل من الضروري التوجيه الكلي والترفع هو خصوصاً اعتماد الفروع الكبرى الصناعية «على ظروف خارجية» وترتيبات بعيدة من شأنها أن تجعل الأفراد ـ الذين يمارس نشاطهم في هذه المجالات ويتوقف عليها، لا يستطيعون مراجعتها بسبب شدة تعقيدها.

لكنه إذا كان إمكان مشاركة الأفراد في الثروة العامة مكفولاً من السلطة

العامة، فإن هذا الإمكان يظل مع ذلك خاضعاً ـ من الناحية الذاتية ـ لأمور عرضية، خصوصاً لأنه يفترض شروطاً مثل العادة، والصحّة، ورأس المال، الخ.

وإلى الأسرة في المقام الأول يرجع السهر على هذا الجانب الشخصي من حياة الفرد، سواء فيما يتعلق بكسب الوسائل والاستعدادات التي تمكن من كسب نصيب الفرد من الثروة العامة، وفيما يتعلق بالمعاش والصيانة في حالة العجز. لكنه المجتمع المدني ينتزع الفرد من هذا الاتحاد الأُسَرِي، ويشتت أعضاءه، ويعترف أنهم أشخاص مستقلون بذواتهم. وهو أيضاً يحل محل الطبيعة اللاعضوية الخارجية، ومحل الأرض الأبوية التي منها استمد الفرد معاشه ـ كيانه هو، وتقليص وجود الأسرة كلها إلى وجود يعتمد عليه هو، أي على المجتمع. وهكذا يصير الفرد ابناً للمجتمع المدني. ويكون لهذا الأخير من الحقوق تجاه الفرد ما لا يملك الفرد تجاه المجتمع.

وإن اتخاذ المجتمع المدني طابع الأسرة الكلية يهبه الواجب والحق في ممارسة رقابة وتأثير على التربية، بالقدر الذي به تتعلق التربية بقدرة الفرد على أن يصير عضواً في المجتمع، خصوصاً حين لا تؤمّن هذه التربية في مجموعها بواسطة الأبوين وإنما يؤمنها الغير. وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا بالقدر الذي به يمكن إنشاء مؤسسات جماعية مهمتها تأمين هذه الرقابة.

ومن الصعب رسم الحد الذي يفصل حقوق الوالدين من حقوق المجتمع. إن الآباء كثيراً ما يعتقدون أن لهم الحرية المطلقة فيما يتعلق بتربية أولادهم، وأنهم يستطيعون أن يفعلوا في هذا المجال كلّ ما يحلو لهم. وهذا هو السبب في أن التربية العامة تلاقي المعارضة الأشد من جانب الآباء. إن الآباء هم الذين يحقرون المعلمين والمؤسسات التعليمية (العامة) لأنهم يجدون فيهم وفيها إرادة تعارض هواهم الخاص. لكن من حق المجتمع أن يتصرف وفقاً للمبادىء المجرّبة، وأن يرغموا الآباء على أن يرسلوا أولادهم إلى المدرسة، وأن يلزموهم بالتطعيم ضد الجدري، الخ. ويرتبط بهذا الموضوع المناقشات والمنازعات التي قامت في فرنسا بين أنصار التعليم الحر، أي إرادة الآباء، وبين تدخل الدولة في هذا المجال.

«كذلك من حق المجتمع المدني ومن واجبه أن تكون له الوصاية على أولئك الذين ـ باسمهم ـ يدمّرون وسائل معاشهم هم وأعضاء أسرتهم، ـ وأن يحقق، بدلاً منهم، الفرض من المجتمع وغرضهم هم» (بند ٢٤٠).

«وفي أثينا كان يوجد قانون يفرض على كل مواطن أن يقدم حسياً عن الموارد التي تمكنه من العيش. وفي أيامنا هذه (أيام هيجل) يعتقد أن هذا الأمر لا يعني أحداً غير الشخص نفسه. صحيح أن كل فرد ذو استقلال، لكنه هو أيضاً عضو في نظام المجتمع المدني، وبالقدر الذي به يستطيع كل إنسان أن يطالب المجتمع بأن يكفل معاشه، فإن على المجتمع واجب حماية الفرد ضد نفسه. ولا يتعلق الأمر فقط بمنع الفقراء من الموت جوعاً، بل لا بد، إلى جانب ذلك، من منع تكوين دهماء، ولأن المجتمع المدني ملزم بإطعام الأفراد الذين يكوّنونه، فإن له الحق أيضاً في أن يلزمهم بالعناية بمعاشهم» (إضافة إلى بند ٢٤٠).

والظروف المادية أو المرتبطة بالأحوال الخارجية، وكذلك الإرادة الخاصة، قد تؤدي ببعض الأفراد إلى الفقر، وهي حالة يحتفظون فيها مع ذلك بكل الحاجات الموجودة في المجتمع المدني، ولكنها تحرمهم من كل مزايا المجتمع، ومن إمكان اكتساب الاستعدادات أو التكوين بوجه عام، بعد أن سلبوا الوسائل الطبيعية للكسب وقطعت علاقاتهم بأسرهم أو أصولهم، وهكذا يحرمون من العناية ومن الصحة وحتى، في بعض الأحيان، من سلوى الدين. وبالنسبة إلى الفقراء تحل السلطة الكلية محل الأسرة، سواء فيما يتعلق بحرمانهم المباشر فيما يتعلق بكراهيتهم للعمل، وشراستهم وكل الرذائل التي يولدها مثل هذه الوضع والشعور بما فيه من ظلم لهم.

وما في الفقر والحرمان بوجه عام، هذا الحرمان الذي يمكن أن يتعرض له كل فرد في المجال الطبيعي ـ من جانب ذاتي يتطلب مساعدة ذاتية، سواء من حيث ظروف الفرد الخاصة، ومن ناحية العاطفة والحب. وفي هذا المجال تجد الأخلاق كفايتها من الاهتمام، حتى إن وجدت مؤسسات جماعية للمساعدات. لكنه لما كانت هذه المساعدة عرضية في ذاتها وفي نتائجها، فيجب أن يعمل المجتمع على اكتشاف ما هو كلي في حالة الحرمان هذه وفي الوسائل لعلاجه، ابتغاء جعل هذه المساعدة الذاتية يمكن الاستغناء عنها.

ولهذا يبقى الإحسان والبر قائمين في المجتمع المدني كبد يلين عن حب الأسرة والعواطف الداعية إلى غوث الملهوفين. ولهذا تظل باقية الدعوة إلى إغاثة الملهوفين ومساعدة المحتاجين. بيد أن هذه ليست وسيلة أكيدة وفعّالة لاستبعاد الصدفة والبخت وسوء الحظ. ذلك لأن الإحسان عارض زائل غير مضمون مثله

تماماً مثل الفقر ولهذا يجب على المجتمع أن ينظم المساعدة العامة ويعطيها شكلاً كلياً.

والأولى بمن يريد أن يكون محسناً أن يتبرع للمؤسسات العامة: المستشفى، المبرّات، دور المتقاعدين، الخ، فإن هذه المؤسسات تقوم على واجب المجتمع نحو أبنائه، لا على مشاعر العطف العارضة الزائلة عند المتبرعين. والمجتمع يكون أفضل بقدر ما لا يترك هذه الواجبات للأفراد، بل يعهد بها إلى مؤسسات عامة دائمة وراسخة.

وإذا عمل المجتمع المدني دون أن يلقى عائقاً، فإنه يزيد من عدد سكانه باستمرار وينمي الصناعة في داخله ويتزايد اعتماد الناس بعضهم على بعض في تحقيق حاجاتهم ووسائل الإنتاج. فإن الثروات تتزايد، كذلك يتزايد التخصص وتحديد العمل الجزئي، وينتج عن ذلك أيضاً تزايد عيلولة وحرمان الطبقة Stand المرتبطة بهذا العمل؛ وهذا يؤدي إلى العجز عن إدراك الإمكانيات الأخرى، وخصوصاً المزايا الروحية للمجتمع المدني والاستمتاع بها.

وفي هذا البند (رقم ٢٤٥) يبين هيجل ما لتزايد الثروة وتزايد التخصص من آثار سلبية. ذلك أن تزايد التخصص يغلق الباب أمام إمكان التنقل من مهنة إلى مهنة ويحدّ إذن من آفاق العمل أمام العاملين. وكذلك تزايد الثروة يتم على حساب الأشدّ فقراً وفقراء ولحساب الأغنياء؛ وهذا من شأن أن يزيد من بؤس الفقراء، ومن جشع الأغنياء. وتلك هي المحرجة الكبرى Dilemime التي يقع فيها المجتمع الصناعي الحديث.

ولهذا يقول هيجل (في بند ٥٤٥). «إن المجتمع المدني على الرغم من إفراطه في الثروة، فإنه ليس ثرياً بدرجة كافية، أي لا يملك لنفسه الموارد الكافية لمنع الإفراط في الفقر وإيجاد جمهور من الدهماء».

وفي الملاحظة على هذا البند (بند ٢٤٥) يقول: «يمكن دراسة هذه الظواهر على مقياس. كبير في حالة انجلترا، بالتمعن في النتائج التي أنتجتها ضريبة الفقراء، والمؤسسات العديدة، والنشاط الدائب للإحسان الخاص، ومثل هذا في إلغاء النقابات. لقد تبيّن أن أنجح وسيلة مباشرة للكفاح ضد النفس (خصوصاً في حالة اسكتلندة)، وضد زوال الاحتشام والشرف (وهما القاعدتان الذاتيتان

للمجتمع)، وضد الكسل والتبديد، وضد كل هذه الشرور التي تولد الدهماء ـ أقول إن المجتمع وسيلة ضد هذا كله هي ترك الفقراء لمصيرهم وجعلهم يعتمدون على التسول العمومي».

«وهذا الديالكتيك يدفع المجتمع المدني بوجه عام، وأولاً هذا المجتمع المعين أو ذاك. إلى تجاوز نفسه من أجل البحث عن مستهلكين وعن وسائل ضرورية لمعاشه خارج نطاق بلاده، أي عند شعوب أخرى هي بالقياس إليه متأخرة فيما يتعلق بالوسائل التي يملكها هو بكثرة، أو ـ بوجه عام ـ فيما يتعلق بروح الصناعة، الخ» (بند ٢٤٦).

وبهذا يفسّر هيجل دوافع الاستعمار في كل التاريخ: فهو يرى أن الدافع إليه هو شعور شعب ما، متقدم في وسائل الصناعة وإنتاج الثروة، بأنه لا يستطيع بموارده الخاصة أن يمنع من وجود طبقة من الفقراء والدهماء فيعالج هذه المشكلة بأن يتوسع على حساب شعوب أخرى، فيغزوها ويستثمر ثرواتها ويفيد منها لتقليل الفقراء والصعاليك والدهماء بين أفراد شعبه هو.

«وكما أن الأرض والتربة هي شروط مبدأ الحياة العائلية ـ فكذلك بالنسبة إلى الصناعة المبدأ الطبيعي الذي يشيع فيها ويدفعها نحو الخارج هو البحر. ولأن البحث عن المكسب يتضمن المخاطرة فإنه لا ينحصر في داخل ذاته بل ينطلق إلى خارجها: فهو يستبدل بالارتباط بالأرض وبالدائرة المحددة للحياة البورجوازية ـ ملذاته ورغباته المرتبطة بالملاحة في البحار وبمخاطرها، ومنها خطر الهلاك في البحر. وبهذه الوسيلة الكبيرة للارتباط (أي: البحر)، يجعل البحثُ عن المكسب الاتجار مع البلاد البعيدة ميسوراً، وهذا الاتجار نفسه يخلق علاقات قانونية يدخل فيها التعاقد بعقود. ففي هذا الاتجار إذن توجد الوسيلة الكبرى للحضارة، والتجارة تجد فيه أيضاً أهميتها التاريخية.

«أما أن الأنهار ليست حدوداً طبيعية، على الرغم مما أراد البعض أن يجعلها كذلك منذ وقت قريب، بل هي على العكس تربط الناس بعضهم ببعض، كما تفعل البحار هي الأخرى، ولهذا فليس صحيحاً ما قاله هوراس (القصائد ١: ٢)؛ حين قال: «إن إلاهاً، بعناية، وضع بين الأراضي للفصل بينها حاجز المحيط» ـ فالدليل على ذلك ليس فقط أحواض الأنهار التي تسكنها قبيلة أو شعب، بل وأيضاً العلاقات التي كانت موجودة في الماضي بين اليونان وأيونيا واليونان الكبرى، أو

بين إقليم بريتاني (في فرنسا) وبين بريطانيا العظمى، أو بين الدانيمرك والنرويج والسويد وفنلنده وليفونيا الخ؛ كما يدل عليه أيضاً ـ بالمقابل ـ قلة العلاقات بين سكان الشواطىء وسكان داخل البلاد. وليتبين كيف أن الاتصال بالبحر يكوّن عنصراً من عناصر التمدن، يجب أن نقارن بين الموقف موقف الأمم التي ازدهرت فيها الصناعة، موقفهم تجاه البحر، مع موقف الأمم التي تخلّت عن الملاحة وانطوت ـ مثل المصريين والهنود ـ على نفسها فغاصت في أبشع الخرافات وأجلبها للعار. إن كل الأمم العظيمة التي يشيع فيها سورة (نحو المجد) قد اندفعت صوب البحر» (بند ٢٤٧).

«وهذا التوسيع في علاقات الاعتماد يقدم أيضاً الوسيلة للاستعمار، الذي يندفع إليه المجتمع المدني المتقدم، هذا الاستعمار الذي يمكن أن يكون إما عارضاً وإمّا منظّماً. إنه بفضل الاستعمار يحصل المجتمع المدني لجزء من سكانه على إمكان العودة إلى مبدأ الأسرة على أرض جديدة وبهذا نفسه يحصل لنفسه على موارد جديدة ومجال جديد لنشاطه» (بند ٢٤٨).

وفي الإضافة إلى هذا البند يقول هيجل: «إن المجتمع المدني مدفوع بهذا إلى غزو مستعمرات. وزيادة السكان هي نفسها تنتج هذا الأثر، لكن يضاف إلى ذلك أن مقداراً من هؤلاء السكان ليس قادراً على أن يؤمّن لنفسه، بعمله، إشباع حاجاته، حين يتجاوز الإنتاج حاجات الاستهلاك. وألمانيا على وجه التخصيص تعرف فترات للاستعمار العابر. إذ يسافر المهاجرون إلى أمريكا أو إلى روسيا: وبذلك يفقدون كل الروابط التي تربطهم ببلدهم الأصلي ويصيرون بدون أدنى فائدة له. وثم شكل آخر للاستعمار، مختلف عن الشكل الأول كل الاختلاف: وهو الاستعمار المنظم. والدولة تقرره عن علم تام وقصد، ويتم بكل الوسائل الضرورية. وهذا النوع من الاستعمار كثيراً ما مارسه الأقدمون، خصوصاً اليونانيون. فعند اليونانيين لم يكن العمل الشاق من شأن المواطنين الذين كان نشاطهم متجهاً في المقام الأول نحو الأمور العامة (= السياسية). فلما ازداد عدد السكان إلى درجة أن صار من الصعب تأمين معاشهم، كان الشبان يرسلون إلى أرض جديدة تختار عن قصد، لكن اكتشافها كان يرجع أحياناً إلى الصدفة وفي العصر الحاضر، لا تمنح المستعمرات نفس الحقوق التي لسكان الوطن الأم. وهذا الوضع قد أدى إلى حروب، وفي النهاية، ـ كما يدل على ذلك تاريخ المستعمرات

الانجليزية والأسبانية ـ إلى تحرر هذه المستعمرات. واستقلال المستعمرات قد تبيّن أنه ذو فائدة كبيرة جداً للدولة الأصلية، مثلما أن تحرير العبيد قد تبين أنه مفيد جداً للسادة هم أنفسهم» (بند ٢٤٨).

وهكذا نجد أن هيجل يفسّر ظاهرة الاستعمار، لكنه لا يبررها. والدليل على ذلك أنه ـ كما قال في السطور الأخيرة من هذا البند ـ يؤكد أن تحرر المستعمرات هو نعمة لكلا الطرفين: للدولة التي قامت بالاستعمار وللبلاد التي فرض عليها الاستعمار؛ وشبه استقلال المستعمرات بتحرير العبيد. وهذا أبلغ دليل على إدانته للاستعمار وبغضه للمستعمرين.

أما قوله: «أما أن الأنهار ليست حدوداً طبيعية، على الرغم مما أراد البعض أن يجعلها كذلك منذ وقت ـ قريب. . .» ـ فإنه يقصد بهذا «البعض» الفيلسوف فشته Fichté الذي قال في كتابه «الدولة التجارية المغلقة» (الكتاب الثالث، الفصل الثالث، البداية): «بعض أجزاء سطح الأرض هي وسكانها، من الواضح أنه مقدر عليهم بحكم الطبيعة أن يكوّن كل واحد منها كُلاً سياسياً قائماً برأسه. إن امتداد أرضها مفصول عن باقي الأرض بأنهار كبيرة، وبحار، وجبال وعرة. . . وحين يتحدثون، في السياسة الحديثة، عن **حدود طبيعية** للدول، فإن هذه التحديدات التي وضعتها الطبيعة والتي آتينا على ذكرها وهي التي تمكّن من تحديد ما يجب أن يبقى متحداً، وما يجب أن يبقى منفصلاً. والأمر ها هنا يتعلق بوجهة نظر أهم بكثير جداً، ويجب أن تؤخذ بمأخذ الجد أكثر مما يعتقد عامة».

ويعود هيجل بعد ذلك إلى موضوع هذا الفصل وهو: الشرطة، فيقول:

«إن المهمة الأولى للشرطة هي تحقيق الكلي والمحافظة عليه، الكلي المتضمَّن في خصوصية المجتمع المدني، على شكل نظام خارجي وترتيبات يقصد منها حماية وتأمين مجموع الأهداف والمصالح الخاصة الجزئية التي تجد رسوخها في هذا الكلي. وإلى جانب ذلك، وبوصفها توجيهاً أعلى، فإنها تسهر على المصالح التي تتجاور إطار هذا المجتمع. ومن حيث أن الجزئية ـ بحسب الصورة Idee ـ تتخذ من نفسها هدفاً، ومن هذا الكلي موضوعاً لإرادتها ونشاطها، هذا الكلي الموجود في مصالحها الباطنة، فإن العنصر الأخلاقي يسترد مكانته بوصفه العنصر الباطن في المجتمع المدني: وهذا هو المقصود من النقابة» (بند ٢٤٩).

ب ـ النقابة Die Korporation

طبقة الفلاحين تجد في حياة الأسرة والحياة الطبيعية الكليَّ العيني الذي تعيش فيه. أما الطبقة الكلية فميدانها هو الكلي وهدفها هو نشاطها. والمتوسط بين هاتين الطبقتين هو الطبقة الصناعية، التي تتجه جوهرياً صوب الجزئي، ولهذا فإن مفهوم النقابة يخصّها في المقام الأول.

والتنظيم المِهَني يؤدي وظيفة اجتماعية مفيدة، بيد أنها في جوهرها محدودة: إنه يخفف من الأنانية المطلقة التي تسود في المجتمع، لأنه يشمل العديد من الأفراد الذين يمتهنون نفس المهنة أو لهم نفس المصالح، ويفرض عليهم نظاماً وانضباطاً. لكن مبدؤه يبقى هو المصلحة الخاصة، ويقتصر على المكاسب المادية التي يسعى إليها أعضاؤه ويمكنهم أن ينتزعوها من المجتمع.

وتبعاً لذلك فإن من الضروري إعطاء التنظيم المهني سلطة تنفيذية أو مركزية وقوة منه هو.

وينبغي الأعتراف بأن نشاط النقابة (= التنظيم) المهني مهمّ للمجتمع كله، لأنه يمكن الفرد خصوصاً من التكيّف مع الجماعة. إن على النقابة أن تشجع الصفات الموضوعية عند الأفراد. أي أن تكمّل مواهبهم. وتستطيع أيضاً أن تساعد أبناءها غير القادرين مؤقتاً على العمل، هؤلاء العمال الذين لا يعرفهم المجتمع إلاّ كأعضاء مجهولي الأسماء.

وللنقابة الحق في إدارة مصالحها الخاصة في إطار السلطة العامة وتحت رقابتها، والحق في أن تقبل كأعضاء فيها يرشحهم لذلك مهارتهم وأمانتهم وبعدد يتحدد بالظروف العامة، كما أن لها الحق في حماية أعضائها من الحوادث الجزئية التي يمكن أن تقع، وفي تكوينهم المهني. وبالجملة، للنقابة الحق في أن تكون بمثابة أسرة ثانية. وهي مهمة تظل غير محددة في حالة المجتمع المدني، لأنه بعيد عن الأفراد وحاجاتهم الجزئية.

وذو المهنة يتميز من العامل باليومية، كما يتميز من العامل المستعد لممارسة أي عمل في خدمة أي إنسان. وإذا كان ذو المهنة أو الأسطى أو من يطمح إلى أن يصبح أسطى ـ عضواً في نقابة، فليس ذلك من أجل مكسب عابر أو عارض بل ذلك من أجل جماع معاشه الخاص. والامتيازات المنظور إليها كحقوق ممنوحة

لفرع من فروع المجتمع، وتكون على شكل نقابة، تتميز من الامتيازات بالمعنى الصحيح، وبالمعنى الاشتقاقي للكلمة. فإن هذه الأخيرة تكوّن استثناءات عَرَضية بالنسبة إلى القانون الكلي، بينما الامتيازات الممنوحة للنقابة ليست إلاّ تحديدات قانونية، أساسها في الطبيعة الخاصة بفرع جوهري من فروع المجتمع.

وفي النقابة تجد الأسرة ليس فقط أرضاً صلبة، نتيجة كون معاشها مناً بفضل كفاءة أعضائها وكونها مزودة بثروة ثابتة (راجع بند ١٧٠)، بل يكون الثروة والكفاءة معترفاً بهما بحيث لا يحتاج عضو النقابة إلى تقديم أدلة أخرى على قيمته المهنية وموارده ونجاحه، ولا أن يدلل بذلك على قيمته. كذلك يعترف بأنه ينسب إلى كلّ، هو نفسه عضو في المجتمع كافة، وأنه يهتم ويسهم في تحقيق الهدف غير الأناني لهذا الكل. وهكذا يجد في عضويته في النقابة شرفه.

«ملاحظة: ولما كان نظام النقابة يؤمّن حماية الثروة فإنه يناظر إدخال الزراعة والملكية الخاصة في مجال آخر (راجع بند ٢٠٣ ملاحظة؛ وإذا كان هناك ما يدعو إلى الأسف على ترف الطبقات الصناعية وإسرافها ـ وهو أمر يتمشى مع إنتاج الدهماء ـ فينبغي ألا ننسى أن من بين كل الأسباب التي يمكن ذكرها لتفسير إنتاج هؤلاء الدهماء، يمكن أن تذكر تزايد الميكنة في العمل؛ وهناك أيضاً سبب أخلاقي من نوع ما سبق لنا ذكره. إن الفرد، إذا لم يكن عضواً في نقابة معترف بها قانوناً (ذلك لأن الجمعية لا تصير نقابة إلاّ إذا كانت قانونية ـ فإنه ليس له شرف مهني، وانعزاله يردّه إلى الوجه الأناني للصناعة، ويصير معاشه واستمتاعه غير مؤمنين هنالك يسعى إلى الاقتران به عن طريق تجليات خارجية لنشاطه المهني، وهي تجليات لا حد لها، بسبب أنه لا يستطيع أن يعيش وفقاً لوضعه، إذ هذا الوضع غير موجود. وذلك لأنه لا يوجد في المجتمع المدني جمعيته (بالمعنى الصحيح) إلا إذا كانت معترفاً بها ومشكلة تشكيلاً قانونياً. والفرد، خارج النقابة، لا يستطيع أن يزوّد نفسه بوسيلة للعيش أكثر كلية، وأكثر مناسبة له. في النقابة، المساعدة التي تعطى للفقراء تفقد طابعها العَرَضي وما فيها من معنى مهين. والثروة حين تؤدي واجبها تجاه النقابة، فإن الكبرياء والحسد اللتين تثيرهما: الكبرياء عند المالك، والحسد عند من يتلقى الإعانة ـ يزولان. إنه في النقابة يعترف معاً بالأمانة والشرف» (بند ٢٥٣).

وخلاصة هذا البند إن الفرد يجد في النقابة أكثر مما يجد في الأسرة. إنه

يجد عن طريقها ما يؤمن معاشه، ويزيد في ثروته، والإقرار بمزاياه. وفي النقابة يجد الفرد الشرف المهني، والثمرة التي يستحقها لعمله الجادّ. وفي حِضْن النقابة يجد العضو الأمانة والفضيلة.

وهكذا يبالغ هيجل في تمجيد النقابة، وينسى النواحي السلبية، وما أكثرها! لأن النقابة بتزويدها أعضاءها بهذه المزايا، تثير في الوقت نفسه في نفوسهم الأنانية النقابية، وتحدي السلطة القائمة في المجتمع، وتشيع روح التحاسد والبغضاء والتنافس غير الشريف بين النقابات بعضها وبعض، إذ كل نقابة تريد أن تظفر لنفسها بأكبر قدر من المزايا المادية والمعنوية، ولا يمكن أن يتحقق هذا إلاّ على حساب سائر أعضاء وطبقات المجتمع. ونحن نشاهد اليوم في المجتمعات التي قويت فيها النقابات أن النقابة المتحكمة في المصالح الكبيرة للناس: مثل نقابات النقل والمواصلات، ونقابات الماء والكهرباء، ونقابات المخابز، وما شابه ذلك من النقابات التي تشمل أعمالها المصالح الكبرى للناس أو الخدمات التي لا يستغني عنها الناس كافة ـ قد صارت مصادر خطر كبير وضرر بالغ على المجتمع المدني.

والسبب الذي حجب عن هيجل مساوىء النقابات هذه هو أنه في عصره لم يكن للنقابات هذه القوة الهائلة التي لها في القرن العشرين. وأعتقد أنه لو عاش في عصرنا الحاضر لما كال كل هذا المديح للنقابات. في عصر هيجل وما سبقه لم تكن النقابات تقوم بالإضراب، والتخريب، وحرمان عامة الناس من الحصول على معاشهم اليومي، والمطالبة المستمرة الجامحة بالمزيد من الأجور، مما يحتم تزايد الغلاء لكان استنكر النقابات ذات التأثير المباشر المتسع في معاش الناس بالحصول على الأجور الزائدة على حساب الصناعات نفسها مما يؤدي في كثير من الأحيان إلى القضاء على المصانع والمتاجر والمزارع وسائر مرافق الحياة.

وما نسوقه ها هنا من النقد لهيجل لا يخفف منه ما يقوله بعد ذلك في البنود الثلاثة التالية: ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦.

إنه يقول في بند ٢٥٤ إن على النقابة أن تطامن من طمع عضو النقابة في الحصول على أقصى ما تؤهله لذلك مهارته ـ وذلك بأن تخضع هذه المهارة للمعقولية، وأن تحرمه من الرأي الفردي ومن العَرَضية؛ ومن الخطر الذي تمثله بالنسبة إلى نفسها وإلى الآخرين. وهو يطالب النقابة بأن تجعل نشاط العامل يمارس من أجل الهدف المشترك للمجتمع. فهذا الكلام تمنيات فارغة، لأن دور

النقابة الأساسي في نظر أعضائها هو تمكينهم من الحصول على أكبر مقدار من المزايا الشخصية وليذهب باقي أفراد المجتمع إلى الجحيم.

وهو في بند ٢٥٥ يؤكد أن النقابة هي، إلى جانب الأسرة، الجذر الأخلاقي الثاني للدولة: فالأسرة تحتوي على عناصر الجزئية الذاتية والكلية الموضوعية في وحدة جوهرية. والنقابة توحّد، على نحو باطن، هذه العناصر التي تكون، في المجتمع المدني، منقسمة في البداية إلى جزئية منعكسة على ذاتها للحاجة والاستمتاع، وإلى كلية قانونية مجردة، بحيث أنه في هذا الاتحاد السعادة الجزئية معترف بها كحق وتصبح فعلية.

وفي بند ٢٥٦ يقول: «إن هدف النقابة، من حيث هو هدف محدود ومتناه، يجد حقيقته في الهدف الكلي بذاته ولذاته، وفي الحقيقة الواقعية المطلقة لهذا الهدف. وهذا أيضاً ينطبق على الفصل والهوية النسبية اللذين يتمان في التنظيم الخارجي للشرطة. هنالك يتحول مجال المجتمع المدني إلى دولة».

الفصل الثالث

الدولة

تمهيد

يرى هيجل أن «الدولة هي الجوهر الأخلاقي الذي وصل إلى الوعي بذاته: إنها تجمع في داخلها بين الأسرة، وبين المجتمع المدني. فالوحدة الموجودة في الأسرة على شكل عاطفة الحب هي جوهر الدولة، إنها الجوهر الذي ـ بواسطة المبدأ الثاني للإرادة الذي يُدرك ويكون قانوناً فعّالاً بذاته، يتلغى شكل الكلية الواعية لنفسها» («موسوعة العلوم الفلسفية»، بند ٥٣٥).

والدولة هي أساس المجتمع المدني. ولهذا يؤكد هيجل ـ فيما يبدو على شكل مفارقة ـ أن الدولة هي الأولى، والمجتمع هو في المرتبة الثانية، «لأنه في حِضْن الدولة فقط تستطيع الأسرة أن تتحول إلى مجتمع مدني، وأن فكرة الدولة نفسها هي التي تتجزأ إلى هذين العنصرين» («مبادىء فلسفة القانون». بند ٢٥٦). ذلك لأنه وإن كانت الأسرة في الواقع تنشأ قبل الدولة، فإن الأسرة لا تجد معناها الجوهري الحقيقي إلاّ في حضن الدولة. فما هو أول في الظاهر ـ وهو الأسرة ـ هو الثاني في الحقيقة لأنها إنما تتقوّم بالدولة. ولهذا يجب أن يكون التقديم للدولة على الأسرة. وهذا يذكرنا بما يقول أرسطو (مقالة اللام في كتاب «ما بعد الطبيعة») من أن ما بالفعل أسبق مما هو بالقوة، وإن كان المفروض في الظاهر أن ما بالفعل قد كان قبل ذلك بالقوة.

تعريف الدولة

«الدولة هي الواقع الفِعْلي للصورة Idee الأخلاقية ـ أي هي الروح الأخلاقية من حيث هي إرادة جوهرية واضحة لنفسها، وتفكر في نفسها، وتعرف نفسها، وتنفّذ ما تعرف وبالقدر الذي به تعرف. ووجودها المباشر يقوم في الأخلاق، ووجودها الواسطي (غير المباشر) هو في الوعي بالذات، وفي العلم، وفي نشاط الفرد، كما أن الفرد، بواسطة اقتناعه، يملك حريته الجوهرية في ذاته، التي هي ماهيته، وغايته، ونتاج نشاطه». (بند ٢٥٧).

ومعنى هذا التعريف أن الدولة هي التحقيق الفعلي الواقعي للروح الأخلاقية، لأنها بالفعل، بينما كان المجتمع المدني مجرد إمكان قد يتحقق وقد لا يتحقق. إن إرادة الإنسان إنما تتحقق في الدولة وبالدولة. وفي الدولة تصبح هذه الإرادة واعية بذاتها، شاعرة بحريتها الخلاّقة الجوهرية، متوجهة نحو غايتها.

وفي الملاحظة على هذا البند يشير هيجل إلى كون الأساطير اليونانية قد عبرت عن هذا المعنى: فإن آلهة الأسرة Penates هي آلهة داخلية، آلهة في مرتبة دنيا؛ وعلى العكس من ذلك روح الشعب، آتنا Athena هي إلاّ لاهي الذي يعرف نفسه ويريد نفسه. وإذا كانت التقوى هي الشعور والحياة الأخلاقية في حِضْن الشعور، فإن الفضيلة السياسية تقوم في إرادة الغاية المفكّر فيها، والموجودة في ذاتها ولذاتها.

وللدولة وجهان: مباشر، وغير مباشر.

في الوجود المباشر، نجد الآيين والأعراف تعبّر مباشرة عن خصائص إرادة الشعب الذي يمارسها. وإرادة الشعب تفضل نفسها، وتثقف نفسها، وتعرف هويتها.

والدولة، من حيث هي وجود غير مباشر، تتكون من أفراد ذوي وعي، ومن معارف، ومن نشاطات يقوم بها الأفراد. ولكل فرد، في وعيه الفردي، نية حرة هي الهدف والماهية.

وللدولة وجود جماعي مباشر، كما أن لها مجموعة من أنواع الوعي الفردي التي تخضع لوعي جماعي.

والدولة تحقق الإرادة الجماعية، الجوهرية، والوعي الكلي بالذات. ولهذا كانت عقلية في ذاتها ولذاتها، لأن الكلية هي سِمة العقل.

والدولة، بوصفها تاج وعي الشعب تعبر عن الحرية في أسمى أشكالها، وإن أسمى أحوال الفرد أن يكون عضواً واعياً في الدولة. ولهذا تتميز الدولة من المجتمع المدني. ذلك أن الدولة هي الروح الموضوعية التي يكوّن كل مواطن شعوره فيها. وإذا كانت الروح الكلية تظل في الطبيعة بلا وعي وتبدو كروح نائمة Schlafender Geist، فإنها على العكس من ذلك تكون في الدولة: إنها ساهرة في الوعي الذاتي.

والدولة، بوصفها الحقيقية الواقعية للحرية العينية، هي التي تتولى كفالة الحريات الفردية والمصالح الفردية ونحوها فيما يتعلق بما هو مشترك بين المواطنين. إن هدفها ليس ضمان الحرية الخاصة بالأفراد وفقاً لميولهم واتجاهاتهم الشخصية، وإنما وفقاً لتصور الإرادة أو تصور الحرية، وذلك وفقاً لخصائصها الكلية.

لمحة عامة عن مفهوم الدولة بوجه عام(*)

الدولة تفهم بمعنيين: الأول: مجموع الأفراد المنظمين سياسياً في رقعة من الأرض ذات حدود معينة. والمعنى الثاني هو: الدولة هي نظام الحكومة. وبالمعنى الأول تدل الدولة على كل المواطنين فيها؛ أما بالمعنى الثاني فتدل على الحكومة، ومن هنا يمكن أن يدل على الحاكمين في مقابل المحكومين أو الرعية.

والغرض الأساسي من الدولة هو المحافظة على النظام والأمن. وهي تفعل ذلك بواسطة نظام من القوانين تستنده القوة. وسيادة الدولة تنحصر في مساحة جغرافية محددة، في داخلها تكون لها السلطة الوحيدة والعليا.

والدولة بهذا المعنى، أي بمعنى الجماعة المنظمة سياسياً وقانونياً ـ لم تطهر إلا في العصر الحديث. ولم تستخدم كلمة دولة Staat, état, State الخ لأول مرة إلاّ في القرن السادس عشر في كتاب: «الأمير» تأليف مكيافلي(سنة ١٥١٣).

ذلك أنه عند اليونان كانت تستخدم كلمة «پولس» Polis (= المدينة ـ

(*) راجع من هذا المفهوم الكتب التالية:

- Hlessandro passerin di Entreves: la dottiina dello stato, 1962.
- John Abbot: the state and the Citizen. 2 ded. 1967.
- Hugo Krabbe: Die moderne Staatsidee, 1915.
- A. Armaiz: Ciemcia del Estado, 2 vols. Metico, 1959.
- G. Burdeau: Traité de science politique, t.II: L'Etat, 2. éd paris, 1967.

Carré de Malberg: Contribution à la théorie générale de l'Etat, 2 vol. rémipr. 1963.
- J. Dabin: Doctrine générale de l'Etat, Bruxelles- Paris 1939.
- H. J. Laski: the state in Theory and practice. landon, 1936.

R. Maspetiol: L'Etat et son Pouvoir. Paris, 1937.
- A.E. Sampay: Introducion a la thoria del Estado. Buenos Aires 1951.
- E. Wil: philosophie ploitique, Paris 1956.
- Encycolpaiedia Britannica, vol 17. p609- 615 cutuclei «state» by D.D.R.

Encyclopaedia Universalis, T8, art «L'Etat», Par G. Burdeau.

الدولة). وعند الرومان نجد شيشرون يستخدم كلمة Res Publica (=الشيء العام) كذلك كان يستعمل اللفظ Civitas (= جماعة المواطنين). وفي العصور الوسطى الأوربية كانت تستخدم كلمة Civitas وكذلك كلمة Regnum (= مملكة). وتختلف «الپولس» اليونانية عن الدولة بالمعنى الحديث ليس فقط من حيث صغر «الپولس» اليوناني، إذ كانت تقتصر على مدينة واحدة في الغالب، بل وأيضاً من حيث الحياة الاجتماعية. إذ «الپولس» اليوناني يشمل الشؤون الدينية والثقافية إلى جانب الحكم السياسي. أما الـ res Publica عند الرومان فكانت أوسع جداً من «الپولس» اليوناني، إذ كانت تشمل إيطاليا كلها والأيالات التي تكونت منها الامبراطورية الرومانية. كما أنها كانت تدل على تنظيم قانوني محدّد.

أما في الإسلام فالدولة تشمل الهيئة الحاكمة في كل البلاد الإسلامية، وهي بهذا أقرب ما تكون إلى معنى res Publica عند الرومان. لكن الفارق بين هذه الأخيرة والدولة الإسلامية هو أن العامل المحدّد للدولة هو الدين. ومن ثم لم يفصل الدين عن الدولة في الإسلام، وكان «الخليفة» رئيساً دينياً وسياسياً في وقت واحد. أما في الامبراطورية الرومانية فلم يكن ثم اعتبار للدين.

والمعنى الأساسي في فكرة الدولة هو **السيادة**. والسيادة معناها السلطة القادرة على سن القوانين وتطبيقها بالقوة إن اقتضى الأمر. والتصورات المختلفة لمفهوم الدولة إنما تتبع مفهوم السيادة: هل تكون مطلقة في يد حاكم فرد، أو تتوزع بين عدة سلطات، أو تستمد مباشرة من مجموع المواطنين.

ولو تتبعنا آراء المفكرين والفلاسفة السياسيين في تصوراتهم لمعنى السيادة لوجدنا ما يلي في العصر الحديث:

أ ـ أول المفكرين السياسيين في العصر الحديث الذين تناولوا هذه المسألة هو جان بودان Bodin(١٥٣٠ ـ ١٥٩٦). وهو يعرف «السيادة» بأنها السلطة المطلقة والدائمة لسن القوانين وإلغائها. وهو يفهم من الصفة: «مطلقة» أن هذه السلطة ليست لها حدود أو قيود؛ ويفهم من منعة: «الدائمة أن هذه السلطة ليست محدودة بمدة معيّنة. كذلك قال إن السيادة لا تنقسم. وفي تقسيمه لأنظمة الحكم جرى على التقسيم التقليدي من عهد أفلاطون وأرسطو من تقسيم الحكومات إلى ثلاثة أنواع: موناركية، أرستقراطية، ديمقراطية. وقال إن الحاكم في النظام الأرستقراطي والديمقراطي هو مجموعة تؤخذ بوصفها كُلاً، ولا تقبل المشاركة. ولهذا أنكر أن

تتوزع السلطة بين هيئات مختلفة متساوية في السيادة. وقال إن الإدارات المختلفة إنما هي درجات في سلم واحد تخضع فيه الدرجة الأدنى للدرجة الأعلى، والكل يخضع للحاكم الأعلى.

ب ـ وبعده جاء هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) Hobbes فقال بالحكم المطلق في الدولة، لأنه رأى أن الأنانية هي المحرك الوحيد عند الناس، وأن «الحاله الطبيعية لبني الإنسان هي حرب كل إنسان ضد كل إنسان» ولهذا تسود حياة الناس «الخوف المستمر وخطر الموت؛ إن حياة الإنسان متوحدة، بائسة، قذرة، متوحدة، وقصيرة». والسبيل الوحيد لتجنب هذا الوضع هو ـ في نظر هوبز ـ إيجاد دولة يحكمها حاكم (إنسان أو جماعة) له السلطة المطلقة ـ وهي سلطة يجب أن تكون مطلقة، لا يشاركه فيها أحد، وإلاّ لوقع النزاع بين الحاكم ومن يشاركه في الحكم. لقد كان الإنسان في حال الفطرة الأول من حقه أن يفعل ما يشاء. لكنه منذ اجتمع الناس في دولة، فقد كان عليهم أن يتخلوا عن الشطر الأكبر من حقوقهم الطبيعية لأنهم خوّلوا لحاكم عليهم الحق في سن القوانين، وتعهدوا بإطاعة هذه القوانين. ومن ثم صاروا ملزمين بالطاعة للحاكم وما يسنّه من قوانين. والحاكم يحتفظ بكل حقوقه الطبيعية، وهو لا يتعهد بشيء، وبالتالي لا تتحدد حريته في العمل.

والسبب في اتخاذ الناس حاكماً هو أنهم يريدون الأمن لأنفسهم والأمان لأموالهم. ولهذا فإن الحاكم إذا لم يوفر للرعية الأمن على النفس والمال، فإن طاعة هؤلاء للحاكم تصير غير واجبة. لكن الحاكم العاقل يتجنب هذا الوضع، بأن يحافظ على الأمن والأمان

وتلاه، **جون لوك** (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) فرأى أن الحقوق الطبيعية للإنسان إنما تستند إلى الشريعة الإلهية التي فرضها الله على الناس. وقال إن حالة الطبيعة ليست حالة حرب بين الناس كما ذهب إلى ذلك هوبز، بل هي تتضمن الحقوق الإنسانية الثلاثة الرئيسية، وهي: الحق في الحياة، الحق في الحرية، والحق في المِلْكية. ومهمة الدولة هي كفالة هذه الحقوق الثلاثة في المقام الأول. ولهذا كان لوك مؤسس اللبرالية في العصر الحديث، وبآرائه أخذت الولايات المتحدة الأمريكية في إعلان استقلالها سنة ١٧٧٦. فإن أخفقت الحكومة في كفالة هذه الحقوق الثلاثة فإنها تفقد حقها في الطاعة من جانب المواطنين، وحينئذ يحق للمواطنين أن يضعوا مكانها حكومة أخرى. ومن هنا دعا لوك إلى تأييد الثورة التي قامت في انجلتره

سنة ١٦٨٨ ضد جيمس الثاني وأدت إلى طرده من العرش ولجوئه إلى فرنسا حتى وفاته سنة ١٧٠٣.

وفي الرسالة الأولى عن الحكومة Treatise on Government هاجم رأي فلمر Filmer الذي زعم في كتابه **Patriarchia** (سنة ١٦٨٠) أن السلطة الطبيعية للحاكم أو الأمير مستمدة من السلطة الأبوية، وهي بالتالي غير متوقفة على رضا المحكومين. وفي رسالته الثانية «بحث في أصل وحدود الحكومة المدنية وغاياتها الحقيقية (سنة ١٦٩٠) حدد لوك تصوره للحكومة، فبدأ بتحليل حالة الطبيعة (أو الفطرة) فقال إن الإنسان في هذه الحالة هو كائن حرّ، وبهذا الوصف فإن جميع الناس في المجتمع المدني متساوون في الحقوق والواجبات وفي الدرجة، ولا يوجد خضوع في الطبيعة من جانب أي إنسان لإنسان آخر. لكن الحرية ليس معناها الهوى ولا الفوضى بل لا بد للعقل أن يقود الإنسان؛ والعقل يفرض احترام الحياة، والحرية، وأحوال الآخرين ـ ويؤكد لوك حق المِلْكية فيقول إن الملكية ليست أمراً اصطلح عليه الناس، بل هي حق طبيعي تماماً مثل الحرية؛ بل كلتاهما مرادفة للأخرى: لأن الحرية هي ملكية الذات، وملكية المال الناتج عن العمل الشخصي.

لماذا اختار الناس، وهم أحرار، أن يضعوا لأنفسهم حكومة؟ يجيب لوك قائلاً: لأن الناس لا يطيعون العقل. فتركهم لحالة الطبيعة ينطوي على أخطار جمة. ودرءاً لهذه الأخطار اضطر الناس إلى الإتفاق فيما بينهم على تنصيب حكومة تكفل لهم الحريات الثلاث الآنفة الذكر: حرية النفس، حرية الفعل، حرية الملكية. وبهذا الاتفاق بين الناس تعهدوا بأن يكون لهم مشرّع، وقاض، وإدارة تضمن وتفرض عليهم احترام القانون الطبيعي. على أن هذا الاتفاق ليس عقد إذعان، أو تنازل للحاكم عن الحقوق الطبيعية، كما زعم هوبز. وإن الحاكم عند هوبز شخص استودع السيادة. ولهذا فإن الدولة في نظر لوك محدودة السيادة، سواء من حيث أصلها ومن حيث سبب وجودها: فهي خاضعة لقوانين الأخلاق، كما أنها خاضعة لقوانين الاقتصاد، لأنها في خدمة حق طبيعي هو حق الملكية.

أما جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) فقد تأثر في نظرياته السياسية بوضعه الخاص، وهو أنه ولد في مدينة ـ دولة: هي مدينة جنيف (سويسرا) التي تؤلف بنفسها جمهورية تحكم نفسها بنفسها، ويجري فيها التشريع بمشاركة جميع

سكانها. وهذا الوضع هو الذي أدى به إلى تصور الدولة المثالية على غرار دولة أفلاطون، أي الدولة ـ المدينة، التي تحكمها قوانين أخلاقية، ويسن القوانين فيها جميع المواطنين على السواء. ومن ثم قال بالإرادة العامة، ويقصد بها ما يوافق عليه أغلبية، إن لم يكن كل المواطنين. وهويرى أن الإرادة العامة دائماً على صواب، لأن غالبية الناس تتبع العقل. وهذا طبعاً وهم مبنيّ على إسراف في التفاؤل، هذا الإسراف الذي هو الصفة السائدة في كل آراء روسو. وأسرف في هذا الاتجاه إلى حد أنه قال «إن الفرد الذي تجبره الدولة على إطاعة الإرادة العامة إنما تجبره على أن يكون حرّاً».

وهكذا انتهى روسو إلى عكس ما صرّح به؛ في أول كتابه «العقد الاجتماعي» حين قال: «يولد الإنسان حرّاً، لكنه مكبل بالقيود في كل مكان» ذلك أن «الإرادة العامة la volonté générale التي أشاد بها تنتهي بأن تكون سلطة مطلقة يذعن لها الجميع: من وافقوا على القانون المقترح، ومن لم يوافقوا عليه، وربما كانت نسبة هؤلاء الأخيرين في كثير من الأحوال ٤٩٪، كما حدث أخيراً في فرنسا في الاستفتاء الذي أجرى في ١٩٩٢/٩/٢٠ بشأن معاهدة ماسترخت المتعلقة باتحاد أوروبا إذ بلغت نسبة الموافقين ٥١,٠٥٪ ونسبة المعارضين ٤٨,٩٥٪ مع أنها تقرر مصير فرنسا لعشرات من السنين القادمة!

أما صاحبنا هيجل فقد حلّق بالدولة في سماء المثالية، ونعتها بأوصاف لا تتمشى مطلقاً مع حالة الدول بالفعل، لا في الماضي ولا في العصر الحديث. ولهذا ينبغي أن تفهم بمعزل عن نظريات هوبز ولوك وروسو.

الدولة هي المعقول في ذاته ولذاته

فهو، بعد أن أكد في البند ٢٥٧ أن الدولة هي «الحقيقة الواقعية للصورة الأخلاقية» Idee فقد جاء في البند التالي (٢٥٨) فقال:

«الدولة هي المعقول في ذاته ولذاته، من حيث أنها الحقيقة الواقعية للإرادة الجوهرية، تلك الحقيقة التي هي تملكها في الوعي الذاتي الخاص مرفوعة إلى كليتها. وهذه الوحدة الجوهرية هدف في ذاته، مطلق، ثابت، فيه تصل الحرية إلى حقها الأسمى، كما أن هذا الهدف يملك الحق الأسمى تجاه الأفراد الذين واجبهم الأسمى هو أن يكونوا أعضاء في الدولة.

«ملاحظة: وإذا ما خلط بين الدولة والمجتمع المدني، وإذا جعل مصيرها ومهمتها هي العمل على السهر على الأمن، وتأمين حماية الملكية الخاصة والحرية الشخصية، فإن مصلحة الأفراد - بما هم أفراد - هي الهدف النهائي الذي من أجله قد تجمّعوا واتحدوا، وينتج عن ذلك أنه متروك لحرية كل واحد منهم أن يصير عضواً في الدولة. بيد أن للدولة علاقة أخرى مع الفرد: فإنه لما كانت الدولة هي الروح الموضوعية، فإن الفرد لن تكون له حقيقة ووجود موضوعي وحياة أخلاقية إلاّ إذا كان عضواً في الدولة. والاتحاد، إنما هو كذلك، هو المضمون الحقيقي والهدف الحقيقي إلاّ أن مصير الأفراد هو أن يعيشوا حياة كلية؛ والأشكال الأخرى لرضاهم ولنشاطهم ولسلوكهم لها هذا العنصر الجوهري الكلي كنقطة ابتداء وكنتيجة. إن المعقولية، منظوراً إليها بشكل مجرد، تقوم بوجه عام في الاتحاد الباطن بين الكلية والفردية. وإذا ما نظر إليها من الناحية العينية، كما هي الحال هنا، فإن المعقولية تقوم - فيما يتعلق بمضمونها - في وحدة الحرية الموضوعية، أي في وحدة الإرادة الجوهرية العامة مع الحرية الذاتية. من حيث هي معرفة فردية وإرادة تسعى إلى تحقيق أهدافها الخاصة؛ ولهذا السبب، فيما يتصل بشكلها، فإنها تقوم في العمل وفقاً لقوانينها ومبادئها المفكر فيها، أي الكلية. - وهذه الصورة هي وجود الروح الرمزي الواجب بذاته ولذاته.

«ويمكن من غير شك إثارة عدة مسائل فيما يتعلق بالدولة: مثلاً: مسألة الأصول التاريخية للدولة بعامة أو لهذه الدولة أو تلك بخاصة، وحقوقها وتحديداتها. ويمكن حينئذ أن نتساءل: هل الدولة نشأت عن نظام أبوي، أو عن الخوف، أو عن الثقة، أو عن النقابات؟ ويمكن أن نتساءل أيضاً: كيف أُدرِك وأؤكد في الوعي ما يكوّن الأساس في حقوق الدولة، سواء تعلق الأمر بالحق الإلٰهي. أو الحق الوضعي، أو بعقد، أو بعُرْف. لكن هذه الأسئلة لا تتعلق بمفهوم الدولة نفسها. إذ أنه من وجهة نظر المعرفة العلمية، وهي وحدها التي تهمنا ها هنا، فإن ذلك لا يتعلق إلا بمسألة تاريخية تتناول الوجه الظاهري فحسب. لكن من وجهة نظر سلطة الدولة العقلية، بالقدر الذي به تقوم على أساس معارض، فإن هذه المبادىء تستمد من أشكال القانون السائد في تلك الدولة. والبحث الفلسفي لا شأن له إلا بما هو باطن في كل التجليات الظاهرية وفي المفهوم العقلي.

وفيما يتعلق بهذا المفهوم، وتوضيحه، كان لروسو Rousseau الفضل في

تقرير مبدأ هو فكرة ـ ليس فقط في شكله (مثل مبدأ الاجتماع، والسلطة الإلهية) بل وأيضاً في مضمونه، أي الفكر نفسه، لأنه جعل الإرادة هي مبدأ الدولة. لكن، لأنه لم يتصور الإرادة إلاّ على الشكل المعين للإرادة الفردية (وفشته Fichte سيفعل الشيء نفسه فيما بعد)، ولما كانت الإرادة العامة ليس هي ما هو معقول في ذاته ولذاته في الإرادة، بل هي فقط ما يستخلص كمصلحة مشتركة في كل إرادة فردية واعية بذاتها ـ فإن اجتماع الأفراد في الدولة يصير ـ في مذهبه ـ عقداً وأساس هذا العقد هو حرية الأفراد. ورأيهم، ومواقفهم الحرة الصريحة. والنتيجة المنطقية لهذا هي تدمير الإلٰهي الموجود في ذاته ولذاته، وسلطته وجلاله المطلّق.

«وهذه التجريدات، إذا ما وصلت إلى السلطة، فإنها كشفت لنا عن أعجب منظر قدر لنا أن نشاهده منذ وجود الإنسانية: وهو محاولة إعلاء بناء الدولة ـ من جديد تماماً، تبرير كل ما وجد من قبل، وبالاستناد إلى الفكر ابتغاء إعطاء أساس لهذه الدولة يفترض أنه عقلي. . لكن، في نفس الوقت لما كان الأمر لم يتعلق إلاّ بتجريدات في الصورة Idee، فإن هذه المجادلة قد أوجدت وضعاً هو الأشدّ هولاً وقسوة[1].

وثم وجهة نظر أخرى تتعارض مع الفكرة التي تتصور الدولة على أنها شيء معقول. وهي النظرة التي لا تنظر إلى العناصر الخارجية لتجلّيها ـ أي العناصر العَرَضية للحرمان، ونقص الأمن، وللعنف، وللثراء، الخ ـ على أنها عناصر للتطور التاريخي، وإنما يتخذها جوهر الدولة. وهنا أيضاً نجد أن فردانية الأفراد هي التي تكوّن مبدأ المعرفة: ولا يتعلق الأمر بفكرة الفردانية، بل ـ على العكس ـ بالفردانيات العَرَضية، مثل القوة والضعف، الثراء والفقر، الخ. وكتاب هلّر Haller ـ وعنوانه: «إعادة بناء علم الدولة»[2] ـ يقدم لنا أوضح مثال ـ لأنه خال من كل خلط ـ على الموقف الذي يقوم في عدم رؤية ما هو في ذاته ولذاته لا متناه ومعقول في الدولة، وفي إطراح فكرة مفهومها الطبيعي. إنه عرض خال من كل خلط، لأنه في كل المحاولات لإدراك ماهية الدولة مهما كانت المبادىء سطحية وغير كافية ـ فإن محاولته لفهم الدولة تدخل أفكاراً وتحديدات كلية. أما ها هنا،

(١) الإشارة هنا هي إلى الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩ ـ ١٧٩٥.
(٢) «إعادة بناء العلم السياسي أو نظرية الدولة الاجتماعية الطبيعية في مقابل خرافة الدولة المدنية الزائفة» (فنترتور، ١٨٤٦ ـ ١٩٢٥).

فالأمر بالعكس: لا يكتفي فقط بالتخلي عن هذا المضمون المعقول الذي هو الدولة، وعن شكل الفكر، بل يهاجم كليهما بحماسة فائقة. وكما يؤكد السير هلّر Haller هو نفسه، فإن جزءاً من التأثير الكبير الذي تمارسه مبادؤه، إنما يدين به كتابه هذا لكونه، في عرضه، استطاع أن يتخلص من كل فكر، وأن يحافظ على كل شيء من تأثير الفكر. وبهذه الطريقة يختفي الاضطراب والتشويش اللذان يضعفان الانطباع الذي يتركه عرضٌ فيه - في وسط ما هو عَرَضي - تبقى إشارات إلى ما هو جوهري، وفيه يذكر الكلي والمعقول ممزوجين بما هو تجريبي خارجي خالص، وفيه أيضاً، في نطاق ما هو فقير وخال من المضمون، لا تنسى مع ذلك ما هو سام وما هو لا متناه ولهذا السبب فإن عرض السيد هلّر Haller مُحْكَم تماماً، لأنهُ باعتباره مجال العَرَضي هو جوهر الدولة - بدلاً مما هو جوهري - فإن الإحكام، مع مثل هذا المضمون، يقوم في عدم إحكام خلو تام من كل فكر. وهذا الفقر في الفكر يسير في مجراه دون أن يتلفت إلى الوراءِ، ويجد نفسه مستريحاً في ما يضاد ما كان يحبّذه». (بند ٢٥٨).

وواضح ما في كلام هيجل عن كتّاب هلّر من تهكم. فهو ينعى عليه - وعلى كل من على شاكلته، من رجال القانون - خلو آرائهم من التفكير العقلي، والتزامهم بما هو عيني تجريبي، وإطراحهم للبحث عما هو جوهري، أي ما هو عقلي، في شؤون الدولة، ونحن نجد هذه الضحالة والفقر في الفكر العقلي العميق في كتب رجال القانون الذين يكتبون في النظم السياسية. وفي المراجع التي أوردناها في أول هذا الفصل أوضح دليل على ذلك. فتجد - مثلاً - كاريه دي مالبير Carré de Malberg في كتابه: «إسهام في نظرية عامة في الدولة» يكتفي في تعريفه للدولة بقوله: قطعة من الأرض محدودة جغرافياً وتدير شؤون سكانها حكومة تتولى حفظ الأمن والأموال. وواضح من هذا التعريف أنه لا يتناول من الدولة إلا عناصرها العَرضية: الأرض المحدودة جغفرافياً، والحكومة التي تحافظ على أمن المواطنين وأموالهم. وهذا اللون من التعريف يشبه تعريف الإنسان بأنه جسم ذو طول وعرض وسُمْك، يبقى بالغذاء والشراب!

بيد أنه إلى جانب هذا الاعتبار العام، فقد كانت لدى هيجل اعتبارات شخصية لهجومه الساخر هذا على هلّر. ذلك أن كارل - لودفج فون هالّر Karl-Ludwig von Haller (١٧٦٨ - ١٨٥٤) كان من أعيان مدينة برن Bern (عاصمة

الاتحاد السويسري)، وكان محافظاً في أفكاره إلى حد بالغ، وهذه النزعة المغالية في المحافظة كانت ذات تأثير كبير في الأشخاص المحيطين بملك بروسيا فريدرش فلهلم الرابع. وكتابه المذكور كان يتألف من ستة مجلدات، ظهر منها حتى سنة ١٨٢١ ـ السنة التي ألف فيها هيجل كتابه «مبادىء فلسفة القانون» ـ الأجزاء الأربعة الأولى. وقد قام هو نفسه بترجمة كتابه إلى الفرنسية (في ٣ أجزاء، ١٨٢٤ ـ ١٨٣٠).

وهيجل في تعليقة له على هذا البند (رقم ٢٥٨) يسوق العشرات من التهم ضد هلّر: فهو يقول عنه إنه تشيع فيه مرارة تجعله يكره كل القوانين، وكل التشريعات، وكل قانون مصوغ في صيغة شكلية وقانونية. ذلك أن في رأي هلّر أن القوانين المدنية «لا فائدة منها، لأنها مفهومة بنفسها بحسب القوانين الطبيعية»، والقوانين ليست مخصصة للأفراد المحظوظين، وإنما هي تعليمات مخصصة للقضاة الخاضعين للحاكم من أجل معرفة إرادة من هو سيد العدالة (= الحاكم). كذلك يزعم هلّر أن القضاء ليس واجباً على الدولة، بل هو منحة منها ونعمة يقدمها الأقوياء للضعفاء! ويقلل من شأن المكاسب القانونية التي حصلت عليها الرعايا بعد جهاد شاق، مثل «العهد الكبير» Magna Charta ـ الذي يقول عنه إنه «لم يقرؤه إلا عدد قليل، وهو ليس مفهوماً بسبب التعبيرات التي عفّى عليها الزمان»، ومثل مرسوم الحقوق Bill of rights ـ وكلاهما صدر في انجلترا. كذلك يحمل هلّر بشدة على القانون العام البروسي، لأن فيه شيئاً من الفلسفة وخصوصاً لأنه يتضمن كلاماً عن الدولة، وثروة الدولة، والغرض من الدولة، وعن الحاكم وواجباته، وعن موظفي الدولة الخ. وحسبنا هذا القدر من هجوم هيجل على هلّر.

فكرة الدولة

٢ ـ وللدولة أولاً حقيقة واقعية مباشرة، وهي حينئذ الدولة الفردية من حيث هي حقيقة تستقل بذاتها. وهذا هو القانون العام الداخلي Inneres Staatsrceht.

ب ـ والدولة ثانياً تكون على علاقة خاصة مع سائر الدول: وهذا هو القانون الدولي العام.

جـ ـ والدولة هي ثالثاً الصورة Idee الكلية من حيث هي نوع وقوة مطلقة تجاه الدول الفردية ـ وتكون إذن هي الروح التي تعطي نفسها حقيقتها الفعلية في مجرى التاريخ العالمي.

أ ـ القانون العام الداخلي

«الدولة هي الحقيقة الفعلية للحرية العينية. والحرية العينية تقوم في أن الشخص المفرد ومصالحه الخاصة تجد نموّها الكامل وتحصل على الاعتراف بحقها لذاتها (في نظام الأسرة وفي المجتمع المدني)؛ ولكنها تقوم أيضاً في أن تتحول من تلقاء ذاتها إلى مصلحة الكليّ، وأن الأفراد بمعرفتهم وإرادتهم يقرّون بهذا الكلي كما لو كان روحهم الجوهرية، وأن يعملوا من أجل الكلّي كما لو كان هدفهم النهائي. وينتج عن ذلك أن الكل لا تكون له قيمة ولا يمكن أن يتحقق بدون المصلحة والعلم والإرادة الخاصة، وأن الأفراد لا يعيشون فقط من أجل مصلحتهم الخاصة كما لو كانوا مجرد أشخاص خاصّين، دون إرادة في الوقت نفسه للكلي والعيش في الكلي، ودون أن يكوّن لهم نشاط واع بهذا الهدف وإن لمبدأ الدول الحديثة تلك القوة وذلك الحق الهائلين لتمكين مبدأ الذاتية من التحقق إلى درجة أن يصبح الطرف المستقل للخصوصية الشخصية ولإعادته في الوقت نفسه إلى الوحدة الجوهرية، والمحافظة على هذه الوحدة الجوهرية في داخله». (بند ٢٦٠).

وفي الإضافة إلى هذا البند يشرح المقصود منه قائلاً: «إن الطابع المتميز لصورة الدولة، في عصرنا الحاضر، هو أن الدولة هي التحقيق الفعلي للحرية، لا بحسب كل فرد، وإنما بحسب مفهوم الإرادة، أي وفقاً لكليتها وألوهيتها. والدول الناقصة هي تلك التي فيها صورة الدولة تظل مستورة وفيها التحديدات الجزئية لهذه الصورة Idee لم تصل بعدُ إلى استقلالها الحرّ. صحيح أن في دول العصر القديم الكلاسيكي كانت الكلية حاضرة، لكن الجزئية لم تكن قد تحررت بعد ولم تردّ إلى الكلية، أي إلى الهدف الكلي للكل. إن ماهية الدولة الحديثة تقوم في وحدة الكلية مع الحرية الكاملة للجزئية ولسعادة الأفراد، حتى إنه ـ من ناحية ـ مصلحة الأسرة ومصلحة المجتمع يجب أن تتوافق مع الدولة، ومن ناحية أخرى: كلية الهدف لا يمكن أن تتقدم بدون العلم الإرادة اللذين للفردية، تلك الفردية التي يجب عليها أن تحافظ على حقها. وفقط إذا بقي هذان العنصران بكل قوتهما يمكن اعتبار الدولة دولة متفاضلة حقاً في أجزائها، ومنظمة فعلاً في مجموعها».

وخلاصة هذا البند هي أن الدولة بالمعنى الصحيح هي تلك التي تمكن الأفراد من تحقيق مصالحهم، وفي الوقت نفسه توجّه هذه المصالح نحو المصلحة

الكلية والهدف العام للدولة. إن الدولة يجب عليها أن توفق بين حرية الأفراد وبين المفهوم الكلي للدولة.

وبعد إنه حدّد هيجل الغاية من الدولة على هذا النحو العام، راح في البنود التالية (٢٦١ وما يليه) يفصل القول في عناصر هذه الغاية.

فيقول إنه فيما يتعلق بمجالات القانون الخاص والخير الخاص، والأسرة والمجتمع المدني فإن الدولة تعدّ ضرورة خارجية وسلطة عليا تخضع لها القوانين والمصالح. والدولة هي أيضاً الهدف الباطن، وحدتها هي في وحدة هدفها النهائي الكلي مع المصالح الجزئية للأفراد؛ وبعبارة أخرى: إذا كان على الأفراد واجبات نحو الدولة، فإن لهم في الوقت نفسه حقوقاً.

ويشير هيجل إلى كون مونتسكييه في كتابه «روح القوانين» قد بين بالتفصيل كيف أن قوانين القانون الخاص تتوقف على الطابع الخاص للدولة، وبهذا بيّن كيف أن الجزء يجب أن يعتبر من حيث علاقته بالكل.

ويؤكد هيجل في البند التالي (٢٦٢) حرية الأفراد تجاه الدولة، وينعى على أفلاطون أنه في دولته قد أطاح بحرية الأفراد، إذ جعل الدولة هي التي تحدد للأفراد ألوان عملهم. ويبرر هيجل موقفه هذا بقوله (في بند ٢٦٣) إن الروح الكلية والكلية الموضوعية تشكلان في الفرد وفي الجزئية. «والأفراد الذين يكونون الجمهور هم أيضاً طبائع روحية وتحتوي في داخلها على هذين العنصرين: أعني «الحد الأقصى من الفردانية» التي تعلم وتريد من أجل ذاتها، والحد الأقصى للكلية التي تعلم وتريد ما هو جوهري. ولهذا فإنهم لا يفلحون في تحصيل الحق المناظر لهذين الجانبين إلاّ إذا كانوا فعّالين سواء بوصفهم أشخاصاً خاصين وبوصفهم أشخاصاً جوهريين» (بند ٢٦٤).

والنظم في الدولة هي العناصر الأساسية التي يكوّن مجموعُها القوام العقلي للدولة. وبهذا فإنها هي الأساس الوطيد للدولة: إنها أساس الثقة والاستعداد النفسي عند الأفراد تجاه الدولة. وهي الأعمدة التي تستند إليها الحرية العامة، لأن الحرية فيها فعلية وعقلية، وفيها تجتمع الحرية والضرورة.

والوطنية بوجه عام ما هي إلا نتيجة النظم السائدة في الدولة. ذلك لأن «المعقولية حاضرة فعلاً، في الدولة، وتتأيد بالعمل وفقاً لهذه النظم. وهذا

الاستقلال النفسي يقوم في الثقة (التي يمكن أن تصير فهماً متفاوت النمو للحضارة)، وفي الوعي بأن مصلحتي الجوهرية والجزئية يحافظ عليها ويشتمل عليها في المصلحة والأهداف المتعلقة بإنسان آخر وهذا الآخر هو هنا: الدولة، بسبب العلاقة التي تربطه بي كفرد مفرد. وينتج عن هذا مباشرة أنه ليس إنساناً آخر بالنسبة لوعيي، وبوعيي بهذا فأني أكون حرّاً» (بند ٢٦٨).

وفي الملاحظة على هذا البند يقول هيجل: «لا يفهم غالباً من الوطنية إلا كون الإنسان مستعداً للتضحيات والأعمال الخارقة. بيد أن الوطنية تقوم جوهرياً في استعداد النفس في الظروف غير العادية وخلال الحياة اليومية ـ لاعتبار الحياة المشتركة هدفاً وأساساً جوهرياً. وهذا الشعور الذي يبقى طوال الحياة الجارية، تجاه كل المواقف، هو أيضاً الأساس والينبوع للقدرة على القيام بمجهودات غير مادية».

«والعاطفة الوطنية تستمد مضمونها المعيّن من مختلف الأوجه التي يقدمها نظام الدولة. وهذا النظام هو نمو الصورة Idee وتشعبها إلى شعب وفروق في حقيقتها الموضوعية. وهذه الأوجه المختلفة تكوّن السلطات المختلفة وما لها من اختصاصات ونشاطات. وبواسطة هذه السلطات ـ ذلك لأنها تتحدد بحسب طبيعة المفهوم ـ يحدث الكلّي ليس فقط على شكل متواصل، وإنما أيضاً على شكل ضروري، كما أنه يبقى، لأنه هو نفسه الشرط السابق لإنتاجه. وهذا النظام هو الدستور السياسي». (بند ٢٦٩).

«أما أن هدف الدولة هو المصلحة الكلية بما هي كذلك، والمحافظة على المصالح الفردية من حيث أن هذه تجد جوهرها في هذه المصلحة الكلية ـ فإن هذا يكوّن: ١ ـ حقيقتها المجردة أو جوهرها؛ كما أنه يكوّن ٢ ـ ضرورتها من حيث أنها تنقسم بحسب الأوجه التصورية المختلفة لنشاطها، وهي أوجه ـ بسبب هذه الجوهرية ـ، هي أيضاً تحديدات واقعية، راسخة، أي سلطات. ٣ ـ لكن هذه الجوهرية هي أيضاً الروح التي تعلم وتريد، على النحو الذي تطورت عليه خلال شكل الحضارة. ولهذا فإن الدولة تعرف ما تريد، وتعلمه كُلّه بوصفه شيئاً مفكّراً فيه. والدولة تعمل بطريقة فعّالة وفقاً لأهداف واعية، ومبادىء معروفة وقوانين لا توجد فقط في ذاتها، بل وأيضاً بالنسبة إلى الوعي. وإذا كانت أفعالها ترجع إلى ظروف ومواقف معطاة، فإنها تفعل بحسب ما لديها من معرفة بهذه المعطيات». (بند ٢٧٠).

العلاقة بين الدولة والدين

وفي الملاحظة الطويلة على هذا البند، يتناول هيجل مسألة العلاقة بين الدولة والدين. ودعاه إلى الخوض في هذه المسألة ها هنا ما كان يتردد في أيامه كثيراً من القول بأن الدين هو أساس الدولة، والزعم بأنه بالتفوه بهذه العبارة يستنفد علم الدولة. وقد رأى هيجل أن هذا القول قد أحدث الكثير جداً من التشويش والاضطراب، بل قد جعل التشويش هو دستور الدولة، ورفع هذا التشويش إلى مقام المعرفة الحقة!

فالملاحظ أولاً هو أنه مما يدعو إلى الريبة أن الدين يوصى به ويطلب في أوقات البؤس العام، والاضطراب والظلم، وأنه يُلجأ إليه لنشدان السلوى والعزاء ضد المظالم، ويؤمّل منه أن يعوّض عن الأموال التي فقدها الناس. فإن اعتبرنا بعد ذلك أن إحدى الوصايا التي يوصي بها الدين هي الزهد في المصالح الدنيوية، إبان الحوادث والوقائع، وأن الدولة ـ على عكس ذلك ـ هي الروح الحاضرة في الدنيا ـ فإن الإحالة إلى الدين من شأنها اتخاذ موقف: إما أن لا يتفق مع الاهتمام بشؤون الدولة بجعلها الهدف الأساسي الذي ينبغي أن يؤخذ مأخذ الجد، وإما أن يقول بأنه في حكومة الدولة كل شيء يجري وفقاً للهوى الذي لا أهمية له. وبحسب هذه الاعتبارات، تكون الوجدانات، والقوة الغاشمة، الخ هي التي تكوّن العنصر السائد في الدولة، أو يكون الالتجاء إلى الدين هو الأمر الوحيد الذي ينبغي أن يحسب حسابه وأن للدين سلطة لذاته، وكأنه هو الذي يفصل في كل شيء ويحافظ على الحق والقانون. وكما أن من العبث أن يحاول المرء القضاء على كل نقمة على الظلم والطغيان بإدعاء أن المظلوم سيجد العزاء في الدين، كذلك ينبغي ألا ننسى أن الدين يمكن في بعض الأحيان أن يتخذ شكلاً يجرّ إلى العبودية القصوى في قيود الخرافات وانحطاط الإنسان إلى أحط من مستوى الدواب (كما كانت الحال عند المصريين القدماء وكما لا تزال الحال عند الهندوس، الذين يعتبرون الحيوانات هي أسمى الكائنات التي يعرفونها). وهذه الواقعة تحملنا على ملاحظة أنه يجب ألا نتحدث عن الدين بوجه عام، وعلى أن نحمي أنفسنا، في بعض الأحوال على الأقل، من الدين بواسطة قوة منجيّة تتولى حقوق الفعل والشعور الذاتي.

ومن هنا لا نستطيع ـ هكذا يقول هيجل ـ أن نحدّد العلاقة بين الدين والدولة

«دون الإحالة إلى تصور الدين نفسه» إن مضمون الدين هو الحقيقة المطلقة، وتبعاً لذلك فإن الشكل الأسمى لوضع الروح ينتسب إليه. إن الدين ـ بوصفه. عياناً وجدانياً، وشعوراً، ومعرفة على شكل امتثال، موضوعه هو الله بوصفه المبدأ والعلة اللانهائية التي عليها يتوقف كل شيء ـ نقول: إن الدين يقتضي أن ينظر إلى كل شيء من هذه الناحية ومنها يستمد صيغه، وتبريره، ويقينه. والدولة، والقوانين، والواجبات، تستمد من هذه العلاقة (مع الله) الضمان الأسمى والالتزام الأعلى للوعي. لأن الدولة هي نفسها والقوانين والواجبات هي في حقيقتها شيء معيّن ينقل إلى مجال أسمى ويجد فيه أساسه. (راجع «موسوعة العلوم الفلسفية»، بند ٤٥٣)[1] ـ كذلك يحتوى الدين على المكان الذي يحتفظ بالشعور بالثبات، وبالحرية وبالرضا الأسمى ـ على الرغم من كل التغيرات ومن فقدان الأهداف والمصالح والخواص الواقعية.

«فإذا كان الدين إذن يكوّن الأساس الذي يحتوي على العنصر الأخلاقي بوجه عام، وخصوصاً طبيعة الدولة، من حيث هي إرادة إلاهية، فإنه مع ذلك ليس إلاّ أساساً فحسب وها هنا ينفصل المجالان: الدولة والدين. ذلك أن الدولة هي الإرادة الإلهية مأخوذة بوصفها روحاً حاضرة بالفعل تنمو وتتجلى لتصبح الشكل الواقعي والتنظيم للعالم». (ملاحظة على بند ٢٧٠).

وبالجملة، يرى هيجل أن الدين، الدين بشكله الصحيح، إذا لم يتخذ من الدولة موقفاً سلبياً وجدلياً، بل يعترفُ بالدولة ويصادق عليها، فإنه سيكون له حينئذ موقف خاص به ونظام خارجي.

إن الدين عبادات وعقيدة. وهو في حاجة إلى أموال يمتلكها وإلى أفراد يتولون خدمة الطائفة الدينية. والنتيجة لهذا هي أن ثمّ علاقة بين هذه الجماعة الدينية وبين الدولة. «ومن السهل تحديد هذه العلاقة: إنه تتفق مع طبيعة الأشياء أن تؤدي الدولة واجبها تجاه جماعة (أو طائفة) بأن تقدم لها كل مساعدة ممكنة وأن تؤمّن حمايتها لتؤدي أغراضها الدينية. وأكثر من هذا: إن الدين هو العنصر القادر على إدماج الدولة في أعمق عمائق النفوس الفردية، والدولة تستطيع أن تطلب من كل أبنائها أن ينتسبوا إلى طائفة دينية، أيّاً كانت هذه الطائفة لأن الدولة

---

(١) في الطبعة الثالثة البندين ٥٥٣، ٥٥٤.

لا تشتغل نفسها بالمضمون، طالما كان هذا المضمون يتعلق بالوجه الباطن للتصور. والدولة الكاملة التنظيم والتي هي تبعاً لذلك قوية، تستطيع أن تكون ذات اتجاه ليبرالي (حرّ) وأن تهمل تماماً التفاصيل التي قد تضايقها، وأن تقبل في حضنها (العديد من) الطوائف (وإن كان من الممكن أن تثار مشكلة عددها) ـ تفتقر دينياً بالواجبات المباشرة تجاهها، لأنها بالفعل تسلم أعضاء هذه الطوائف إلى المجتمع المدني وقوانينه، وتشعر بالرضا إذا أدوا واجباتهم المباشرة تجاهها أداءً سلبياً، حتى لو تم ذلك مقابل مساومات أو تبادل للخدمات» (الموضع نفسه).

وفي تعليقه على هذا الموضع يقول هيجل إن طائفة الكويكرز Quwakers والمطالبين باستئناف التعميد Anabaptist، الخ ليسوا أعضاء عاملين إلاّ في المجتمع المدني، وإنهم ـ من حيث هم أشخاص خاصون، فإنه ليست لهم علاقات خاصة مع سائر الناس، وأنه حتى في هذه العلاقات الخاصة فإنهم معفيّون من حلف القَسَم. وهم يؤدون واجباتهم المباشرة تجاه الدولة على نحو سلبيّ.

لكن بالقدر الذي به الطائفة الدينية تملك أموالاً خاصة بها وتمارس نشاطاً ضرورياً لعباداتها، وعندها لذلك أفراد يخدمونها، ـ فإنها تنتقل من دائرة الباطن إلى الحياة اليومية، وتدخل في نطاق الدولة وتخضع مباشرة لقوانينها. والقَسَم، والأخلاق بوجه عام، ونظام الزواج تتناول هذا الاستعداد النفسي الذي يكتسب في إطار الدين يقينه الأعمق.

وفيما يتصل بالعقيدة فإن الجانب الباطن يتغلب على الجانب الظاهر ـ أكثر كما هي الحال بالنسبة إلى العبادات وما يتصل بها.

وبالقدر الذي به الرابطة التي تربط بين أفراد في داخل نفس الدّين تصير طائفة، نقابة، الخ ـ فإنها تصبح تحت رقابة وهيمنة وإدارة الدولة. أما العقيدة نفسها فإن لها مجالها الخاص في داخل الضمير، وتتوقف على حق الحرية الذاتية التي للوعي الذاتي، ومجال ما هو باطن، وهذا ليس من شأن الدولة ولا من اختصاصها. بيد أن الدولة لها هي الأخرى عقيدتها، لأن نظمها وما هو سائد قانونياً، والدستور، الخ توجد جوهرياً على شكل قوانين. ومن حيث أن الدولة ليست آلة، بل هي الحياة الفعلية للحرية العالمة بذاتها، فإن نظام العالم الأخلاقي؛ والاستعداد الروحي الذي يجرّ إليه والوعي به ـ يشكل العنصر الجوهري في الدولة الواقعية ومن ناحية أخرى فإن عقيدة الكنيسة ليست فقط أمراً باطناً خاصاً بالضمير،

وإنما هي طريقة للتعبير خارجياً، تتعلق بمضمون مرتبط أوثق ارتباط بالمبادىء الأخلاقية وبقوانين الدولة، بل يعني بها مباشرة. ولهذا فإن الدولة والكنيسة تجد كلتاهما نفسها تجاه الأخرى إما على اتفاق وإما على خلاف وفي تعارض. وهذا الخلاف بين ميداني كلتيهما يمكن أن يشتد، تحت تأثير الكلية، إلى درجة أن يصير تعارضاً أصلياً، وذلك حين تعتبر الكنيسة ـ بدعوى أنها تملك المحتوى المطلق للدين ـ أن كل ما هو روحي، بما في ذلك العنصر الأخلاقي، يكوّن جزءاً من ميدانها الخاص بها، وأن الدولة ليست إلاّ جهازاً آلياً في خدمة أغراض ظاهرية خالية من كل روحية. إن الكنيسة تدعى حينئذ أنها ملكوت الله، أو على الأقل أنها الطريق الذي يؤدي إليه أو غرفة الانتظار الخاص به، بينما الدولة لن تكون إلاّ مملكة الدنيا، أعني مملكة ما هو متناه ومآله إلى الزوال. إن الكنيسة تتخذ من نفسها غايةً لنفسها، وترى في الدولة مجرد وسيلة. وإلى هذا الادعاء تضيف أيضاً ادعاءً آخر يتعلق بالعقيدة: فهي تطالب الدولة بأن تؤمّن لها الحرية التامة في هذا المجال، وعليها أيضاً أن تحترم كل ما تعلّمه؛ مهما كان مضمونه، لأنه ليس لأحد أن يحدّد العقيدة إلاّ الكنيسة نفسها، وتستند في هذا الإدعاء إلى مبدأ أن العنصر الروحي هو ملك خاص بها، لكن العلم ـ أو المعرفة بوجه عام ـ يشارك في نفس المجال وينمو ليكوّن كلية قائمة على مبادىء معينة ـ يستطيع أيضاً، بل وبحق أكبر، أن يحل محل الكنيسة. ولهذا يمكن أيضاً أن نطالب للعلم بنفس الاستقلال تجاه الدولة، وما على الدولة حينئذ إلاّ أن تكون وسيلة في خدمة العلم منظوراً إليه على أنه هدف نفسه.

وعلينا أن نلاحظ ـ هكذا يتابع هيجل، أن هذه النظرة إلى العلاقة بين الدولة والدين مرتبطة بمفهوم الدولة، الذي يقول إن مهمة الدولة هي حماية وأمن الحياة والملكية والحرية لكل واحد من أبنائها، بالقدر الذي به لا يعتدى على حياة، وملكية، وحرية الآخرين. وهذا المفهوم للدولة يجعل منها مجرد مؤسسة ترعى الحاجة Eine vor anstaltung der not وهكذا فإن عنصر ما هو روحي بالمعنى الأسمي، عنصر الحق في ذاته ولذاته يوضع ـ من حيث هو تدين ذاتي أو علم ـ فوق ومن وراء الدولة.

وهذه نظرة «عمياء وسطحية» أن نزعم أن هذا هو الموافق حقاً لصورة Idee الدولة. إن تطور هذه الصورة Idee قد أثبت على العكس أن الحقيقة غير ذلك

تماماً، وأن الروح لكن هي حرة وعقلية هي ما هو أخلاقي بذاته، وأنّ الصورة الحقيقية هي المعقولية العقلية، وأن هذه هي التي توجد بوصفها الدولة.

والفلسفة هي التي تبيّن لنا أن الكنيسة والدولة لا يتعارضان من حيث مضمون الحقيقة والمعقولية، وإن الخلاف ينشأ فقط حول الشكل: إن الكنيسة حين تشتغل بالتعليم، ويكون هذا التعليم قائماً على أساس مبادىء موضوعيّة وحين تهتم بما هو عقلي ـ فإن هذه الكنيسة تندرج حقيقة في ميدان الدولة.

وخلاصة القول في موضوع العلاقة بين الدين والدولة عند هيجل هي أن الدولة لا شأن لها بالجانب الذاتي من الدين، وإنما هي تهتم فقط بالتجليات الخارجية للدين. والدولة لا شأن لها بالأديان المختلفة، بل كل الأديان في حصنها على قدم المساواة؛ وعليها أن تحمي كل دين فيها، وألا تتدخل في الخلافات بين المذاهب الدينية. وليس لرجال الدين أية امتيازات على سائر المواطنين في الدولة: فعليهم أن يدفعوا الضرائب مثل سائر المواطنين؛ وعليهم الخضوع لقوانين الدولة؛ ويجب محاكمتهم في الأمور المدنية والجنائية بحسب القوانين السارية المفعول في الدولة وأمام المحاكم العامة التي يحاكم أمامها سائر المواطنين.

ويهاجم هيجل تدخل الكنيسة أو السلطات الدينية بعامة في شؤون الدولة. وهو يؤكد هذا المعنى بقوة في الطبعة الثالثة ـ وهي الأخيرة ـ من كتابه «موسوعة العلوم الفلسفية» (صدرت هذه الطبقة الثالثة في سنة ١٨٣٠، أي قبل وفاة هيجل بعام واحد) ـ حيث يقول: «لا يمكن أن يكون هناك ضميران: ضمير ديني، وضمير أخلاقي عام» (بند ٥٥٢، ملاحظة في «موسوعة العلوم الفلسفية»).

وفي نهاية هذه الملاحظة على بند ٢٧٠ يشير هيجل إلى مسألة الوحدة بين الدين والدولة، فيقول: «إذا كانت الوحدة الجوهرية بين الكنيسة والدولة هي الوحدة بين حقيقة المبادىء وبين استعداد الروح، فإن من الجوهري أيضاً أن يوجد، مع هذه الوحدة، الاختلاف الذي يفصل بينهما، والذي يتكون في شكل وعيها. في الاستبداد الشرقي، كانت هذه الوحدة المرغوب فيها موجودة، لكنه بهذا النحو لم تكن هناك دولة ـ أو لم توجد، على شكل حقِّ الحياة الأخلاقية الحرة والنمو العضوي، هذا الشكل الواعي بذاته والجدير وحده بالروح وفضلاً عن ذلك، فإنه لكي تصل الدولة إلى الوجود العيني بوصفها حقيقة أخلاقية للروح التي تعرف نفسها، فلا بد أن يحدث التمييز بين شكل السلطة وبين العقيدة. لكن هذا

التمييز لا يمكن أن يحدث إلاّ إذا وقع انقسام في داخل الكنيسة. والدولة لا تستطيع الحصول على كلية الفكر ومبدأ شكلها إلا إذا ارتفعت فوق الكنائس الجزئية. ولذلك فإنه ليس بصحيح مطلقاً أن انفصال الكنائس هو أو قد كان مصيبة على الدولة، لأنه بفضله هو وحدة استطاعت الدولة أن تحقق مهمتها وهي المعقولية والأخلاقية الواعيتان بذاتيهما. ولقد كان هذا (الانقسام) هو أسعد حادث حدث للكنيسة من أجلها هي ومن أجل الفكر، فيما يتعلق بالحرية والمعقولية» (تعليقة على بند ٢٧٠ في «مبادىء فلسفة القانون»).

وسنتناول هذه المسألة، مسألة العلاقة بين الدولة والدين، في الجزء الخاص بفلسفة الدين عند هيجل من أجزاء كتابنا هذا في «فلسفة هيجل».

دستور الدولة

وبعد هذه المباحث النظرية عن الدولة ومهمتها بوجه عام، ينتقل هيجل إلى البحث في مقوّمات الدولة في الواقع. فيبحث في نظامها، أي الدستور، وفي علاقاتها مع الدول الخارجية.

أ ـ الدستور

الدستور هو نظام الدولة وعملية حياتها العضوية بالنسبة إلى نفسها. وفي هذه النسبة يميز الدستور بين العناصر المختلفة في داخله، وينمّيها على نحو يؤمن لها وجوداً مستقراً.

والدستور يتسم بالعقلية بالقدر الذي به الدولة تحدد وتنوّع نشاطها إلى سلطات مختلفة، وفقاً لمفهوم الدولة. وهي تفعل ذلك بحيث تكون كل سلطة من هذه السلطات محتواة فيها وفعّالة في داخلها، وجميعها تؤلف كُلاً مفرداً. «ذلك أن الدولة هي العالم الذي صَنَعه **العقل**؛ فسلوكها يتحدد إذن في ذاتها ولأجل ذاتها» (إضافة إلى البند ٢٧٢).

وفي الملاحظة على هذا البند (بند ٢٧٢ من «مبادىء فلسفة القانون) يهاجم هيجل ما سماه «السخافات» الكثيرة التي قيلت عن دستور الدولة بوصفه العَقل نفسه، خصوصاً في ألمانيا من جانب أولئك الذين ظنوا في أنفسهم أنهم يعرفون خيراً من غيرهم. ولقد نجم عن ذلك ـ فيما يقول هيجل ـ أن أناساً عقلاء شعروا

بالغثيان بالنسبة إلى كلمات: العقل، التنوير، الحق، الدستور، الحرية، وصار من العار التحدث عن الدستور السياسي.

ومن بين التصورات السارية بين الناس يذكر هيجل أولاً مسألة الفصل بين السلطات في الدولة، فيقول عنها إنها «ذات أهمية كبيرة جداً، بحيث أنها تحدث الضمان للحرية العامة؛ لكن بشرط أن يفهم معناها على الوجه الصحيح. وهي فكرة لا يعرفها ولا يريد أن يعرفها أولئك الذين لا يتكلمون إلاّ بوحي من المحبة والحماسة، لأن فيها يقوم عنصر التحديد العقلي. «إن مبدأ الفصل بين السلطات يحتوي على العنصر الجوهري للتمييز وللنزعة العقلية. لكنه على الشكل الذي يصور الذهن المجرد، فإنه يوجد فيه ـ من ناحية ـ التصور الزائف للاستقلال المطلق للسلطات، بعضها بالنسبة إلى بعض؛ ـ ومن ناحية أخرى يوجد فيه نظرة جزئية تقوم على أساس تصور العلاقات بين السلطات يشكل سلبي أي تحديد متبادل. وبحسب هذه النظرة يوجد عداوة وخوف يشعر به كل سلطة تجاه السلطتين الأخريين وكأنهما شر، إلى درجة أن هذه السلطات يعارض بعضها بعضاً ويوازن بعضها بعضاً.. وينتج عن هذا توازن عام، لا حرباً حية.. وهيجل يرى أن هذا التصور يفضي إلى تدمير الدولة. ذلك لأن استقلال السلطات، مثلاً السلطة التنفيذية عن السلطة التشريعية يؤدي مباشرة إلى تدمير الدولة بسبب هذا النزاع بين سلطتين أساسيتين فيها، إذ تحاول كل منها إخضاع الأخرى والتغلب عليها.

ومعنى هذا أن هيجل يأخذ على هذا التعبير: «الفصل» بين السلطات أنه غير دقيق، إذ يرى أنه لا ينبغي إعادة التوحيد بينهما، وهو ما يحدث إذا كانت مفصولة بعضها عن بعض وحجة هيجل هي أن الدولة وحدة عضوية واحدة لا تنقسم، وبالتالي لا يمكن «الفصل» بين السلطات، بل لا بد أن تظل دائماً في حالة وحدة تامة لا تقبل أيّ فصل؛ تماماً مثل أعضاء الجسم الواحد: كلها متحدة ومتكاملة ولا يوجد بينها «فصل»، بل هي كلها أعضاء في كائن عضوي واحد أحد.

ولهذا تجد هيجل يسمي مجموع السلطات باسم: **الحكومة** Regierung، أي نظام الحكم، ويسمي الهيئة الحاكمة في وقت معين باسم: «السلطة الحاكمة الخاصة، Besondere Regierungs gewalt (راجع «موسوعة العلوم الفلسفية» بند ٥٤١؛ وراجع أيضاً بند ٥٤٣ فيها).

«والدولة السياسية تنقسم وتشتمل على التمييزات الجوهرية التالية:

١ ـ سلطة تحديد وتقرير ما هو كلّي ـ وتلك هي السلطة التشريعية؛

٢ ـ إدراج الدوائر الجزئية والأحوال الخاصة تحت الكلي ـ وتلك هي السلطة الحاكمة؛

٣ ـ الذاتية، من حيث هي السلطة النهائية لإصدار القرار ـ وتلك هي سلطة الأمير. . وفي هذه السلطة تتوحد مختلف السلطات في وحدة فردية وتبعاً لذلك فإن هذه السلطة هي القمة والقاعدة للكل ـ أي للملكية (بفتح الميم وتحريك اللام) الدستورية. . .» (بند ٢٧٣).

وفي الإضافة إلى هذا البند (رقم ٢٧٣) يضيف هيجل: «مبدأ العالم الحديث هو ـ بوجه عام ـ حرية الذاتية. وتبعاً لهذا المبدأ، فإن كل الأوجه الجوهرية المعطاة في الشمول الروحي تنمو وتتطور للحصول على حقوقها الخاصة بها. وإذا ما بدأنا من وجهة النظر هذه لا يبقى أمامنا إلاّ أن نضع السؤال العقيم التالي: هل الملكية أو الديمقراطية هي الصورة الأفضل للحكم؟ وحسبنا أن نقول إن كل أشكال الدساتير تكون ناقصة، إن لم تستطع أن تُقِرّ في داخلها بمبدأ الذاتية الحرة، وإذ لم تقدر على التوافق مع مقتضيات عقلٍ مثقف».

وفي الملاحظة على هذا البند يقول: «إن تطور الدولة إلى مَلَكية (بفتح الميم وتحريك اللام) دستورية هو من عمل العالم المعاصر، الذي فيه بلغت الصورة Idee الجوهرية شكلها اللامتناهي وتاريخ هذا التعمق في ذاتي لروح العالم أو ـ والمعنى واحد ـ هذا التفتح الذي في مجراه تولد الصورة Idee لحظات ـ وما هي إلاّ لحظات ـ من حيث هي شموليات مع إبقائها في الوقت نفسه داخل الوحدة المثالية للتصور، وهي وحدة فيها تقوم المعقولية الحقيقية ـ إن هذا التاريخ للتكوين الحقيقي للحياة الأخلاقية هو موضوع التاريخ العالمي.

«والتقسيم التقليدي للدساتير إلى: مَلكية، وأرستقراطية وديمقراطية يقوم على أساس الوحدة الجوهرية التي لا تزال غير منقسمة، والتي لم تصل بعد إلى تفاضلها الباطن وإلى تنظيم متطور في ذاته، وإذن لم تصل إلى الأعماق وإلى المعقولية العينية. وبالنسبة إلى وجهة نظر العالم القديم فإن هذا التصنيف هو إذن التقسيم الدقيق والحقيقي؛ لأنه بالنسبة إلى وحدة ليست بعدُ إلاّ جوهرية ولم تصل بعدُ إلى تطورها المطلق، فإن الفارق (بين الدساتير) لا يمكن أن يكون في جوهره إلاّ فارقاً

خارجياً، ويتبدى أولاً أنه فارق في العدد (راجع «موسوعة العلوم الفلسفية»، بند ٨٢= الطبعة الثالثة بند ١٣٢) بين أولئك الذين فيهم يجب أن تكون هذه الوحدة الجوهرية باطنة. وأشكال الدساتير هذه. التي تنتسب هكذا إلى مجموعات مختلفة تنزل إلى مرتبة لحظات في داخل إطار الملكية الدستورية: إن الحاكم واحد، والسلطة الحكومية هي في أيدي بعض الأفراد، والسلطة التشريعية هي من شأن العدد الأكبر. لكن، كما قلنا، هذه الاختلافات الكميّة ليست إلاّ اختلافات سطحية ولا تتعلق بتصور الأمر نفسه. كذلك لا يليق أن نتحدث عن عناصر ديمقراطية أو أرستقراطية قائمة في الملكية، كما يفعل الناس في هذه الأيام لأن كل هذه التحديدات - لأن لها مكانها في الملكية - ليس فيها شيء من الديمقراطية أو الأرستقراطية.

«وهناك تصورات للدساتير لا يؤكد فيها إلا الجانب المجرد للدولة: فلان يأمر، وفلان يطيع دون تحديد، لأن هذا يعتبر أمراً لا أهمية له، إذا كان على رأس هذه الدولة واحد، أو كثيرون أو الجميع. فمثلاً فشته Fichté يقول في كتابه «القانون الطبيعي» (القسم الأول، ص١٩٦، بند ١٦) إن كل هذه الأشكال مطابقة للقانون، بشرط أن يكون هناك «أفورات» Ephorat (وهو نظام ابتدعه فشته ويقصد منه إحداث توازن مع سلطة الحاكم)، ويمكنها أن تدخل القانون الكلّي في الدولة وأن تحافظ عليه». ومثل هذا التصور (وكذلك هذا الاختراع المسمى (إفورات) مصدره هو سطحية تصور الدولة الذي أشرنا إليه من قبل. وفي الحالة الفطرية الساذجة للدولة، لا يكون لهذه الاختلافات إلا أهمية ضئيلة أو لا تكون لها أية أهمية ولا معنى. فمثلاً موسى (النبي) لا يرى أي تعديل في النظم إذا طالب الشعب بملك، بل يقتصر على أن يفرض على الملك ألا يكون له فرقة من الفرسان كبيرة العدد، وأن يكون له عدد كبير من الزوجات، وأن يكون لديه مقدار وفير من الذهب أو الفضة (راجع سفر التشريع الثاني، أصحاح ١٧، عبارة ١٦).

«كذلك يمكن أن يقال بمعنى ما أنه بالنسبة إلى الصورة Idee فإن هذه الأشكال الثلاثة يستوي فيها الأمر (بما في ذلك الملكية بالمعنى الضيق الذي تؤخذ فيه على أنها شكل من أشكال الدساتير يقوم إلى جانب الأرستقراطية والديمقراطية)، ولكن حينئذ بمعنى متعارض (مع المفهوم الذي قصده، فشته Fichté) لأنها، الثلاثة كلها، ليست مطابقة للصورة Idee في تطورها العقلي (بند

٢٧٢)، لأن الصورة Idee لم تستطع بلوغ حقها ولا حقيقتها في أي واحد من هذه الأشكال الثلاثة ولهذا فلا معنى للتساؤل عما هو الأفضل فيما بينها. ولا يمكن التحدث بجدٍّ عن هذه الأشكال إلاّ من وجهة نظر تاريخية.

«وفي هذه المسألة وفي كثير غيرها، ينبغي الإقرار بعمق نظرة مونتسكييه في عرضه المشهور لمبادىء هذه الأشكال من الحكومة لكن من أجل الإقرار بصحة هذا العرض، يجب ألا نسيء فهم معناه. إننا نعلم أن مونتسكييه قد جعل من الفضيلة مبدءاً للديمقراطية، لأن هذا الشكل من الحكم يقوم على أساس الاستعداد النفسي الذي يكوّن الشكل الجوهري الوحيد، الذي فيه معقولية الإرادة في ذاتها ولذاتها لا تزال موجودة. لكن فيما يضيف مونتسكييه أنه في القرن السابع عشر قدمت لنا انجلترا هذا المنظر الجميل لإخفاقها في جهودها من أجل إيجاد الديمقراطية، بسبب افتقار قاعدتها إلى الفضيلة[1] - وحينما يضيف أيضاً أنه حين تزول الفضيلة من الجمهورية فإن الطمع يستولي على أولئك الذين تكون قلوبهم قادرة على ذلك، وجشع الكل، وتبعاً لذلك الدولة، وقد صارت فريسة للجميع، لا تقوم قوتها بعدُ إلاّ في قوة بعض الأفراد وفي ترخّص الكلّ - يجب أن يلاحظ أنه في مرحلة أكثر تقدماً للمجتمع، ومع تطور وانطلاق قوى الجزئية، فإن فضيلة رؤساء الدولة لا تكون بعدُ كافية، وأن شكلاً آخر من القانون العقلي غير شكل الاستعداد النفسي يصير ضرورياً، من أجل أن يكون للكل القدرة على البقاء ولكي يكون من الممكن منح قوى الجزئية المتطورة حقها الإيجابي وحقها السلبي. كما يجب أيضاً الحذرُ من التفسير الزائف، والامتناعُ من اعتقاد أنه - ما دام الاستعداد للفضيلة هو الشكل الجوهري في جمهورية ما، فإنه يصبح غير ضروري في الملكية أو يجب أن لا يوجد فيها، كما لو كانت الفضيلة والفعالية المحددة قانوناً في نظام للدولة متفاضل يتعارضان مع بعضهما البعض ويستبعد كلّ منهما الآخر. أما أن الاعتدال هو مبدأ الأرستقراطية[2]، فهذا يتضمن أنه يوجد فصل بين السلطة العامة وبين المصالح الخاصة. لكن هذه المصالح وتلك السلطة قريبتان كلتاهما من الأخرى بحيث أن هذا الدستور (الأرستقراطي) هو دائماً على حافة الانهيار أو ينحلّ

---

(١) راجع مونتسكييه: «روح القوانين» الكتاب الثالث الفصل ٧.

(٢) روح القوانين «الكتاب الثالث، فصل ٤ (في مبدأ الأرستقراطية): «إن الاعتدال هو روح هذه الحكومات».

إلى حالة قاسية جداً من الطغيان أو الفوضى (وللاقتناع بهذا، ما على المرء إلاّ أن يقرأ التاريخ الروماني!). ومونتسكييه في جعله الشرف هو مبدأ الملكية[1] يدل على أنه لم يكن في خاطره الملكية ـ الأبوية أو القديمة، بل فقط الملكية الإقطاعية، وهذا بالقدر الذي به علاقات قانونها العام الداخلي قد صارت ممتلكات خاصة مشروعة وامتيازات ممنوحة للأفراد والنقابات. ولما كانت حياة الدولة، في دستور كهذا، تقوم على أشخاص أصحاب امتيازات وأن يتوقف على هداهم إلى حدّ بعيد ما يجب أن يعمل منه أجل المحافظة على الدولة، فإنه ينتج عن هذا أن الطريق التي وفقاً لها يخدمون الدولة ليست مرتبطة بواجبات، بل بالتصور والرأي، إلى حد أنه ليس الواجب، بل الشرف وحده هو الذي يمكن من بقاء الدولة في وحدتها.

«وثم سؤال آخر يخطر على العقل بسهولة وهو: من الذي يجب عليه وضع الدستور؟ وهذا السؤال يبدو واضحاً؛ لكن بعد الفحص الجدّي تبين أنه سؤال خال من المعنى. ذلك أنه يفترض أنه لا يوجد أيّ دستور، وإنما يوجد فقط جمهرة من الأفراد كالذرات. فأي جمهرة تستطيع أن تحصل على دستور، سواء بواسطتها هي، أو بمساعدة خارجية، يعطى لها من باب الإحسان. أو يفرض عليها بالقوة أو بالفكر؟ في فعل هذا الغرض لا بد أن يترك لهذه الجمهرة واجب حلّ هذه الصعوبة، لأن التصور لا شأن له مع الجمهرة. أما إذا افترض هذا السؤال أن ثم دستوراً موجوداً بالفعل، فإن معنى عمل دستور هو فقط عمل تعديل؛ وافتراض وجود دستور سابق يتضمن أن التعديل لا يمكن أن يحدث إلا بطريق دستوري. وعلى وجه العموم، من الجوهري تماماً أن الدستور، وإن كان قد جاء إلى الوجود في زمان معين، فإنه لا يمكن أن يعدّ شيئاً مصنوعاً، لأنه شيء في ذاته ولذاته مطلقاً، ويجب ـ لهذا السبب ـ أن يعتبر كأنه إلٰهي وثابت ودائم، أي شيئاً فوق نطاق الأمور المصنوعة». (بند ٢٧٣).

وقد تناول هيجل هذا الموضوع أيضاً في «موسوعة العلوم الفلسفية» (بند ٥٤٠ ملاحظة) فقال: إن السؤال عمن إليه ترجع السلطة (وتحت أي شكل) لعمل دستور ـ هو سؤال يرد إلى ما يلي: من له الحق في صنع روح شعب ما؟ إن ما

---

(١) «روح القوانين» الكتاب الثالث، فصل ٦: في الحكومة الملكية «الشرف، أعني الحكم السابق عند كل شخص وفي كل ظرف، يحل محل الفضيلة السياسية التي تحدثت عنها، ويمثلها في كل موضع».

يسمى «عمل دستور» هو أمر لم يحدث أبداً على مدى التاريخ، ولا أيضاً صنع مدوّنة قانونية Code. إن الدستور لا ينمو إلاّ ابتداء من الروح، لأنه يجب أن يكون مطابقاً لمرحلة تطور هذه الروح وأن يجتاز مثلها مراحل تكوينها ويتقبل التعديلات التي صارت ضرورية بحكم التصور. إنها الروح والتاريخ وحدهما ـ التاريخ الذي هو تاريخ الروح (= العقل هما اللذان عملا وسيعملان دائماً النظم (الدستورية)».

ومقصد هيجل ها هنا هو أن الدستور لا تصنعه لجنة ولا هيئة حكومية ولا جماعة من أساتذة القانون العام ـ الدستور قائم دائماً وفقاً لروح الشعب الذي يعتمده دستوراً له، لأنه ينبع من روح الشعب، ومن العقل المسيطر على هذا الشعب، ومن تقاليده وأعرافه وتطوره التاريخي. وكل ما يحدث هو تعديلات متواصلة تتمشى مع تطور الشعب؛ «إن الدستور مرتبط ارتباطاً باطناً وثيقاً بقوى الروح (= العقل) ويتوقف عليها مثلما أن تجديد كل شخصية أخلاقية، بما في ذلك كل قواها، ليس إلاّ لحظة في تاريخ المجموع، ولحظة تتحدد سابقاً في مسار هذا المجموع ـ وهذا هو ما يكوّن أكبر تصديق لهذا الدستور ويهبه أعلى درجة من الوجوب» («دروس في فلسفة التاريخ»، ترجمة فرنسية سنة ١٩٤٥، ص٥١).

والخلاصة هي أن الدستور ـ في نظر هيجل ـ يتوقف على أمرين: روح الشعب، وروح العصر.

ويمكن التوفيق بين هذا الرأي وبين ضرورة تشكيل لجنة لوضع الدستور بأن نقول إن على هذه اللجنة أن تستمد النصوص الدستورية التي تصوغها من روح الشعب ومن روح العصر، فتكرن مترجمة عن كلتيهما، وتقتصر مهمتها على صياغة معاني الدستور في شكل مواد قانونية فحسب.

ويترتب على هذا أنه لا يجوز لهذه اللجنة أن تنقل مواد الدستور الذي تضعه من مواد دستور دولة أخرى.

ويؤكد هيجل نفس المعنى في البند رقم ٢٧٤ من «مبادىء فلسفة القانون» فيقول في الملاحظة على هذا البند: «إن الرغبة في إعطاء دستور إلى شعب ما بطريقة قبلية apriori حتى لو كان هذا الدستور ـ من حيث المضمون ـ عقلياً بدرجات متفاوتة ـ هذه الرغبة مبادرة غريبة، شاذة، لأنها تهمل العنصر الذي يجعل من الدستور أمراً أكبر من مجرد نظرة عقلية. وتبعاً لذلك، فإن لكل شعب الدستور الذي يناسبه».

١ ـ سُلطة الأمير

«سلطة الأمير تشمل في داخلها على اللحظات الثلاث للشمول وهي:

أ ـ كلية الدستور والقوانين؛

ب ـ المشورة التي تضع الجزئي في علاقة مع الكلّي؛

جـ ـ لحظة القرار النهائي الذي إليه ترجع سائر الأمور، والذي منه تستخلص سائر الأمور بداية حقيقتها الواقعية وهذا التحديد الذاتي المطلق هو الذي يكوّن المبدأ المميّز لسلطة الأمير بما هي كذلك. لهذا ينبغي أن نبدأ بعرض هذا المبدأ» (بند ٢٧٥).

ومعنى هذا أن سلطة الأمير تقوم في:

أ ـ سن قوانين كلية تنطبق على الجميع على السواء، وتكون ذات طابع عقلي؛

ب ـ وعليه أن يتشاور مع أفراد الدولة بشأن هذه القوانين كيما يتم وضع ارتباط بين الجزئي والكلي، وبين الأفراد والمبدأ الكلي العام؛

جـ ـ لكن الفصل النهائي في الأمور هو للأمير، أي الحاكم.

وهذا النظام أقرب إلى الملكية الدستورية أو إلى النظام الرئاسي الذي تجده خصوصاً في دستور الولايات المتحدة الأمريكية.

وهيجل يؤكد في الإضافة إلى البند رقم ٢٧٦ الوحدة العضوية في نظام الدولة لأنها مصدر حياة الدولة. فكما في الجسم العضوي، لا يمكن فصل أية هيئة في الدولة عن حياتها العامة، وإلاّ لفقدت الدولة الحياة. «إن العضو الذي ينفصل عن هذه الحياة ـ يموت». ولهذا يقول في هذا البند (رقم ٢٧٦): «إن التحديد الأساسي للدولة السياسية هو الوحدة الجوهرية من حيث أنها مثالية لحظاتها. وفي هذه الوحدة: ١ ـ السلطات المختلفة ونشاطاتها تنحلّ وتبقى: إنها لا تبقى إلاّ بالقدر الذي به لا تكون لها أية سلطة مستقلة، بل تكون لها فقط سلطة تتحدد بحسب صورة Idee الكل. إنها تصدر عن قوتها، وهي الأعضاء المَرِنة لهذا الكل كما هي أعضاء لذاتها البسيطة». «ب ـ والوظائف المختلفة والنشاطات الجزئية للدولة تكوّن لحظاتها الجوهرية وهي خاصة بها. وليست لها علاقة مع الأفراد

الذين يتولونها ويمارسونها إلا بفضل صفات كلية وموضوعية لهؤلاء الأفراد، وليس أبداً بفضل شخصيتهم المباشرة. فليس لها إذن إلاّ علاقة خارجية عَرَضية مع الشخصية الخاصة. ولهذا فإن شؤون الدولة وسلطتها لا يمكن أن تكون مِلْكاً خاصاً لأحد» (بند ٢٧٧).

وهيجل يشرح ذلك في الإضافة على هذا البند فيقول: «إن النشاط الفعلي في الدولة يعتمد على أفراد معينين. لكن ليست صفاتهم الطبيعية هي التي ترشحهم للقيام بأمور الدولة، بل صفتهم الموضوعية. إن الكفاءة، والمهارة، والخلق تنتسب إلى خصوصية الفرد، لكن الفرد يجب أن يربى وأن يكوّن من أجل ممارسة وظيفة عامة ولهذا السبب لا يجوز بيع أو قبول منصب عن طريق الميراث. لقد كانت وظائف القضاة في المحاكم في فرنسا تباع وتشترى. وفي انجلترا لا تزال وظيفة الضابط تباع وتشترى، على الأقل حتى مرتبة معينة. وهذا الوضع كان ولا يزال مرتبطاً بالدستور في العصر الوسيط في بعض الدول، وهو نمط من الدستور يميل إلى الزوال اليوم شيئاً فشيئاً».

سيادة الدولة

وسيادة الدولة تقوم في أمرين:

الأول هو أن مختلف السلطات في الدولة لا يمكن أن تستقلّ بنفسها عن غيرها وليست لها قاعدة راسخة لا في ذاتها، ولا في الإرادة الفردية للأفراد الذين يمارسون السلطة؛

والثاني أن أساسها النهائي هو في وحدة الدولة.

وتلك هي السيادة من حيث وجهها الداخلي، إذ هناك سيادة من الوجه الخارجي وهو سيادتها في مواجهة الدول الأخرى. ولئن كانت الملكية الإقطاعية ذات سيادة في مواجهة الدول الأخرى، لكن في الداخل لم يكن الملك، ولا الدولة ذا سيادة. فمن ناحية، كانت شؤون الدولة وسلطاتها الخاصة في أيدي النقابات، والكميونات Communes المستقلة. ولهذا كانت الدولة أقرب إلى أن تكون خليطاً من أن تكون جسماً عضوياً. ومن ناحية أخرى، كانت هذه الشؤون ملكاً خاصاً لبعض الأفراد، الذين كان لهم القول الفصل في إصدار القرارات والأحكام.

والحاكم (الملك، الأمير، الخ) تتجسد فيه كلية الدولة؛ وهو يمثل عدم الانفصال بين أجزاء المجموع. ولهذا فإنه إذا انفصل عن المجموع بإرادته الخاصة وهواه فإنه لا يصير حاكماً بعد.

والسيادة ليست هي الطغيان، لأن الطغيان هو الإرادة الخاصة لفرد واحد ارتفع إلى مرتبة القانون، بينما السيادة هي نظام قانوني تقرّ به الأمة في مجموعها. إن من الخطأ الفاحش الظن أن السيادة هي القوة أو الهوى الفردي الأجوف؛ والخلط بين السيادة وبين الطغيان. «إن الطغيان معناه الحالة التي لا قانون فيها، والتي يظن فيها أن الإرادة الخاصة (للحاكم) بما هي كذلك تساوي القانون، سواء تعلق الأمر بالحاكم المفرد أو بالشعب. وإنما الأمر بالعكس: ففي الدولة القانونية والدستورية تكون السيادة هي العنصر الذي يكوّن مثالية الدوائر والشؤون الجزئية وليس لواحد من هؤلاء استقلال في غاياته وأساليب عمله أو انطواء على ذاته. إن كل دائرة جزئية يجب أن تتحدد غاياتها وأساليب عملها بواسطة هدف الكل (هذا الهدف الذي سُمّي بوجه عام وبمعونة صيغة غير دقيقة باسم: «خير الدولة»). وهذه المثالية تتجلى على نحوين: ففي حالة السلام، تتابع الدوائر والشؤون الخاصة تحقيق أهدافها وأعمالها؛ وأحياناً تكون الضرورة اللاواعية للشيء هي التي تحوّل أنانيتهم إلى أسهام في بقاء الآخرين وبقاء الكل؛ وأحياناً أخرى يكون الفعل المباشر للسلطة العليا هو الذي يفضي بنشاطاتها إلى خدمة أهداف الكل، ويحدّها ويلزمها بالعمل على المحافظة على الكل... - لكن في حالة الخطر، وبسبب أحداث داخلية أو خارجية، فإن السيادة هي التي تزوّد بالتصور البسيط الذي يسمح بردّ الكائن العضوي إلى الوحدة، مع المحافظة عليه في عناصره الجزئية. وإلى السيادة توكل نجاة الدولة، حتى لو تمّ ذلك بالتضحية بما هو قانوني في ظروف أخرى. وفي هذا الموقف يصل الطابع المثالي للدولة إلى حقيقته النوعية» (ملاحظة على بند ٢٧٨).

الحاكم يتجسّد: السيادة

وشخصية الدولة لا تكون حقيقية إلاّ إذا كان شخصاً واحداً، شخصاً طبيعياً وهو الحاكم. والشخصية تعبّر عن «التصور» Begriff بما «هو تصور»، والشخص يحتوي على حقيقة التصور.

وبعبارة أبسط: السيادة ـ التي هي في أول الأمر الفكر الكلّي للمثالية، لا توجد إلاّ كذاتية لها اليقين بذاتها. والذاتية لا توجد إلاّ من حيث هي ذات. والشخصية لا توجد إلاّ من حيث هي شخص. وإذن لا بد من أن تتجسد السيادة في فرد، وهذا الفرد هو الحاكم.

أما التعبير «سيادة الشعب» فهو تعبير مشوّش قد أدى إلى الكثير من ألوان سوء الفهم إذ من الممكن أن يكون هذا التعبير صحيحاً إذا قصد به أنه من وجهة النظر الخارجية، أي في مواجهة سائر الشعوب، الشعب مستقل ويكوّن هو وحده دولة، مثل شعب بريطانيا العظمى[1]؛ أما شعب انجلترا أو اسكتلنده، وبالأحرى والأولى شعب جنوه أو سيلان فلا يسمى دولة، لأنه غير مستقل. والشعب بدون حاكمه وبدون النظام الذي يسوده، يكوّن كتلة هلامية لا شكل لها، ولا يعدّ دولة. وتبعاً لذلك لا يجوز أن تخلع عليه صفات: السيادة.

ويرد هيجل على الذين يطعنون في تصور الحاكم على هذا النحو الذي عرضه هيجل، بأن قالوا إنه لو وكلت إليه شؤون الدولة، فإن هذه الشؤون تصبح حينئذ فريسة للهوى والتقلبات الشخصية، إذ من الممكن أن يكون الحاكم (خصوصاً في الملكية) قد نشيء تنشئة سيئة، وأن يكون غير كفء لإدارة شؤونها كذلك يقولون إن من الحمق عدّ نظام وراثة العرش نظاماً عقلياً يقبله العقل.

وهيجل يرد على هذه الحجج قائلاً: «إن هذا الاحتجاج يقوم على أساس هذا الفرض وهو أن كل شيء يتوقف على خصوصية خلق الحاكم؛ لكن هذا الفرض باطل ولا يساوي شيئاً. ففي التنظيم الكامل للدولة يتعلق الأمر فقط بأن يكون على رأسها عضو للفصل الرسمي كمتراس راسخ ضد الأهواء. فمن الخطأ إذن أن يطلب من الحاكم أن تكون عنده صفات موضوعية، وإلاّ لما كان عليه إلاّ أن يقول «نعم» فقط. ذلك لأن رأس الدولة يجب أن يكون بحيث تكون خصوصية خلق الحاكم ليست هي العنصر المهم. إن مهمة الحاكم هذه عقلية، لأنها تتفق مع «التصور»؛ لكن لأن من الصعب فهمه، فإنه يحدث غالباً أنه لا يفهم الطابع العقلي

---

(١) ننبه عنها إلى وهم شائع، خصوصاً في البلاد العربية، هو تصور أن الوصف «بالعظمى» يتعلق بالمكانة السياسية؛ وإنما الصحيح أنه يتعلق بأرض انجلترا، في مقابل أرض فرنسا (في شمالها الغربي، المسماة باسم بريتاني Bretagne.

للملكية (بفتح الميم واللام). إن الملكية يجب أن تكون صلبة في ذاتها وأن يكون ما يفعله الحاكم في سلطته لإصدار القرار النهائي ـ شيئاً يرجع إلى خصوصية خلقه، ولكن ليس لهذا أهمية كبيرة. صحيح أنه في بعض الأحوال تكون لهذه الخصوصية أهمية متعلقة بها؛ لكن في هذه الحالة لا تكون الدولة قد تكونت تكوّناً كاملاً. أما في نظام ملكيّ جيد التركيب، فإن الجانب الموضوعي لا يكون إلاّ للقانون، الذي ليس للحاكم إلاّ أن يضيف إليه عبارة: «أنا أريد»، هذه العبارة الذاتية» (إضافة البند ٢٨٠).

وواضح ما في حجاج هيجل هنا من وَهْن وتحرّج: التحرّج لأنه كان يكتب تحت سلطات ملك بروسيا، وكان هيجل يدين له بالولاء التام. فكان عليه إذن أن يدافع عن الملكية بكل ما أوتي من قوة. أما الوهن في الحجة فظاهر من قوله إن الطابع الموضوعي إنما يرجع إلى القانون. إذ علينا أن نسأل هيجل حينئذ: ومن الذي يصدر هذا القانون؟ أليس هو الملك، في النظام الملكي حتى لو كانت الملكية دستورية؟

وهذا هو ما أخذه الكثيرون على هيجل. لكن يمكن في الوقت نفسه أن يرد على هؤلاء المهاجمين للنظام الملكي بأن يقال: وهل يخلو النظام الجمهوري من المآخذ التي اخترتموها على النظام الملكي؟ خصوصاً في النظام الجمهوري الرئاسي (كما هي الحال اليوم في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي فرنسا، وألمانيا، الخ، الخ). ففي هذا النظام الرئاسي ما يشبه كثيراً المآخذ على النظام الملكي: إذ لرئيس الجمهورية حق النقض Veto لما لا يرضى عنه من القوانين، وهو الذي يرئس مجلس الوزراء؛ بل الوزراء في هذا النظام هم مجرد «كتّاب دولة» Secretary of the State. ولا يسقط حق الاعتراض أو النقض إلاّ بأغلبية الثلثين من مجلس النواب وهو أمر يصعب في كثير من الأحيان تحقيقه. ولهذا فإن سلطة الملك في الملكية الدستورية أقل بكثير من سلطة رئيس الجمهورية في النظام الرئاسي.

ولهذا ينبغي أن نقول للذين بالغوا في التطاول على هيجل ـ لأسباب هي في الغالب عنصرية، كما هي الحال عند روزنتسڤايج Rosenzweig وأريك ڤايل Eric weil وغيرهما[1] ـ رويدكم! فدوافعكم مفضوحة: إنها الكراهية الزرقاء لبروسيا.

---

(١) راجع: Fr. Rosenzweig: Hegel und der Staat; Erie Weil: Hegel et L'Etat, 1950.

وفي التعليق على بند ٢٨١ يدافع هيجل عن حق الميلاد والوراثة في النظام الملكي. فيقول إنما هما أساس الشرعية. «وهذا الأساس لا يصير فقط عن الحق الإيجابي (أو القانون الوضعي)، بل يقوم أيضاً في «الصورة» Idee ذاتها. وقد قيل بحق منذ زمان طويل إن حق الوراثة الراسخ، أي الوراثة الطبيعية ينتج عنه أنه في لحظة وراثة العرش يقطع الطريق على الأحزاب. لكن هذا ليس إلاّ جانباً من المسألة، وهذا الجانب، بدوره، ليس إلا مجرد نتيجة لو رفعت إلى مرتبة أساس فإنها تسقط حق الجلالة في ميدان التفكير المجرد، وتبعاً لذلك تعطي لهذا الحق ـ الذي رأينا أن ميزته هي هذه المباشرة المعدودة الأساس، هذا الموجود المتركز في داخل ذاته الذي لا يمكن الذهاب إلى ما بعده ـ لا ضرورة الدولة التي هي باطنة، بل شيء خارجها، فكرة مختلفة عنها، مثل خير الدولة أو خير الشعب» (ملاحظة على بند ٢٨١).

حق العفو

«وحق العفو عن المجرمين يصدر عن سيادة الحاكم، لأن إليها وحدها يرجو التحقيق الفعلي لقوة «الروح»، أي جعل ما حدث كأنه لم يكن. ولمحو الجريمة بواسطة العفو والنسيان.

«ملاحظة: حق العفو هو طريقة من أسمى الطرق للإقرار بجلالة «الروح». وهذا الحق هو أيضاً جزء من التطبيقات أو الأصداء لمجال أسمى فوق مجال أدنى. وهذه التطبيقات تكوّن هي نفسها جزءاً من علم خاص، يجب عليه أن يعالج موضوعه بكل مداه التجريبي (راجع بند ٢٧٠، ملاحظة). ومن بين التطبيقات يجب أن نلاحظ أن ما يضع أمن الدولة في خطر، وما يهين السيادة والجلالة والشخصية اللواتي للأمير هي أفعال تندرج تحت مفهوم الجريمة (راجع البنود من ٩٥ إلى ١٠٢)، بل هي الجرائم الأكبر شناعة وهي لهذا يعاقب عليها بكل شدة» (بند ٢٨٢).

وزراء الأمير

والعنصر الثاني في سلطة الأمير هو المجالس والأشخاص الذين يقدمون إليه مضمون شؤون الدولة. الشؤون الجارية أو الترتيبات التشريعية التي صارت ضرورية بسبب الظروف المستجدة، ومظاهرها الموضوعية أيضاً، والأسباب التي تدعو إلى

اتخاذ قرار، والقوانين التي تناسب المواقف، وظروف هذه المواقف، الخ، لكي يفصل فيها بقرار منه. «واختيار الأفراد المكلفين بهذه الوظائف وفصلهم منها ـ إنما يتوقفان تماماً وكلياً على إرادة الأمير، لأن هؤلاء الأفراد يعملون مباشرة مع الشخص المباشر للأمير» (بند ٢٨٣).

«وهذه المجالس وهؤلاء الأشخاص هم وحدهم الذين عليهم أن يؤدوا الحساب (أو: هم المسؤولون)، لأن العنصر الموضوعي وحده الذي للقرار ـ ومعرفة المضمون والظروف، والترتيبات التشريعية، والأسباب التي تدعو إلى اتخاذ القرار ـ هو الذي يمكن أن يخلق المسؤولية، أي هو القادر على تقديم الدليل على موضوعيته، وتبعاً لذلك، فإنه لا يمكن أن ينطبق إلاّ على مجلس ينبغي تمييزه تماماً من الإرادة الشخصية التي للأمير، بما هي كذلك. وينتج عن هذا أن هذه المجالس أو الأشخاص الذين يؤلفونها هم وحدهم الذين يمكن أن يكونوا مسؤولين. وجلالة الحاكم نفسها، من حيث هي ذاتية حاسمة عليها، توضع فوق كل مسؤولية عن شؤون حكم الدولة». (بند ٢٨٤).

وبعبارة أبسط يقول هيجل: إن ذات الحاكم مصونة وفوق المسؤولية، وإن المسؤول الوحيد هو المجالس وما فيها من أفراد لأنهم هم الذين يعرفون الظروف والأسباب الداعية إلى اتخاذ القرار وهم الذين يتخذون الترتيبات التشريعية التي تعالج الظروف المستجدة.

«والعنصر الثالث لسلطة الأمير يتعلق بالكلّي في ذاته ولذاته، هذا الكلي الذي يقوم ـ من وجهة النظر الذاتية ـ في ضمير الحاكم، و ـ من وجهة النظر الموضوعية ـ في مجموع الدستور وفي القوانين. إن سلطة الأمير تفترض اللحظات الأخرى، كما أن هذه اللحظات تفترض هذه السلطة». (بند ٢٨٥).

«والضمان الموضوعي لسلطة الأمير، ولوراثة العرش بحسب مبدأ الوراثة، الخ ـ يقوم في أن لهذا المجال حقيقة واقعية تتميز من سائر اللحظات المحدَّدة بواسطة العقل؛ كما أن هذه اللحظات لها حقوق وواجبات خاصة بها وتوافق مع تحديدها. إن كل عضو، بمحافظته على نفسه لذاته في حضن النظام العضوي العقلي، يبقى أيضاً على الآخرين في خصوصياتهم». (بند ٢٨٦).

وفي الملاحظة على هذا البند يقول هيجل إن تعريف الحاكم بأنه القمة

المطلقة لدولة متطورة عضوياً هو أحد النتائج الحديثة لتطور التاريخ، أما في الملكيات التي كانت في العصر الإقطاعي، وكذلك في النظم الاستبدادية، فإننا نشاهد توالي الثورات، والإنقلابات التي يقوم بها الأمراء، والنزاعات الداخلية والحروب، والنهاية المأساوية لأمراء أو لأسر حاكمة مع كل ما يجره هذا كله من مصائب وتخريبات تحدث في الشؤون الداخلية والخارجية للدولة. والسبب في هذا إنما هو أن في الملكيات التي من هذا النمط كانت شؤون الدولة توزع بين الأتباع والباشوات، الخ. وكل واحد من هؤلاء إنما يعمل على بقاء سلطته ونفوذه دون أن يحفل بسائر نظرائه. «أما في دولة منظمة عضوياً، فيها لا يكون أصحاب النفوذ أجزاءً بل أعضاء متضامنين بعضهم مع بعض، فإن كل واحد منهم يحافظ على الآخرين، بأن يقتصر على تأدية ما يخصّه هو. فتكون المحافظة على سائر الأعضاء هدفاً ونتيجة جوهريتين للمحافظة على كل عضو. «وعلى هذا النحو، فإن الحرية العامة والملكية الوراثية هما إذن الضمانات المتبادلة المرتبطة فيما بينها ارتباطاً مطلقاً، لأن الحرية العامّة هي الدستور العقلي، ولأن الطابع الوراثي لسلطة الأمير هي ـ كما بينا (راجع بندي ٢٧٩ و٢٨١ ملاحظة) ـ لحظة في «تصور» هذه السلطة نفسها» (ملاحظة على بند ٢٨٦).

ب ـ السلطة الحكومية

يجب عدم الخلط بين القرار وبين تنفيذ القرار الصادر من الأمير وتأمين تطبيق وصيانة ما تقرر، سواء خصّ الأمر تنفيذ القوانين أو استحداث الأجهزة والإدارات لتحقيق أغراض ذات منفعة عامة. وإدراج الأمور الجزئية تحت الكلي هو مهمة السلطة الحكومية، ويدخل فيها أيضاً السلطة القضائية وسلطات الشرطة. وهذه كلها تتعلق بالمجتمع المدني. وتسعى لتغليب المصلحة العامة في هذه الأهداف الجزئية.

أما المصالح الجزئية المشتركة الخاصة بالمجتمع المدني، وتبقى لهذا خارج الكلي في ذاته ولذاته الخاصة بالدولة ـ فتوكل إلى النقابات (راجع بند ٢٥٢) والكميونات وسائر هيئات المهن والطبقات Stände، كذلك إلى أولئك الذين يمارسون فيها السلطة بوصفهم مديرين، الخ ولما كانت الأعمال التي يتولاها هؤلاء المديرون تمثل ملكية خاصة ومصالح ودوائر خاصة، ولما كانت سلطتهم تقوم على الثقة التي يودعها فيهم رفاقهم ومواطنوهم، فإن تعيين هؤلاء المديرين يتم بصيغة

مزدوجة: انتخاب المرشحين لهذه الوظائف، والتصديق على نتائج الانتخاب بواسطة سلطة عليا.

وللمحافظة على المصلحة الكلية للدولة وعلى الشرعية في ممارسة الحقوق الجزئية، والاهتمام بأن تكون هذه الأخيرة في نطاق المصلحة الكلية ـ كل هذا يقتضي مراقبة يتولاها ممثلو السلطة الحكومية، والموظفون التنفذيون والسلطات الاستشارية العليا منظمة في مجالس. وقمة هذا التشكيل الهرمي الحكومي تكون على اتصال بالحاكم.

والروح الوطنية عند المواطنين تقوم في الاعتراف بالدولة على أنها جوهرية، لأنها هي التي تحافظ على الدوائر الجزئية وشرعيتها وسلطتها وسعادتها.

وتقسيم العمل (راجع بند ١٩٨) يتم أيضاً في شؤون الحكومة وإدارتها. وتنظيم السلطات يجب أن يهتم بالمهمة الصورية ولكنها صعبة، مهمة السهر على أن الأمور ـ هناك حيث المجتمع المدني يكون عينياً ـ تنظم بطريقة عينية. ويجب في الوقت نفسه أن يعمل على توزيع الأمور إلى تفريعات محددة موكولة إلى سلطات معيّنة، أو إلى وسطاء مختلفين نشاطهم ينبغي أن يتجه إلى نظرة شاملة تمتد من قاعدة السُلّم حتى أعلى الدوائر في السلطة الحكومية.

والوظائف الحكومية هي في ذاتها موضوعية، وطبيعة نشاطاتها تتحدد وفقاً لجوهرها (راجع بند ٢٨٧). لكن لتأديتها لا بد من أفراد يتولونها. وبين الفرد والوظيفة لا يوجد ارتباط طبيعي مباشر. والأفراد ليسوا مهيّئين لهذه الوظائف بحكم شخصيتهم الطبيعية ولا بحكم مولدهم. والعنصر الموضوعي الذي يجعلهم متهيئين لهذه الوظائف هو المعرفة والاختبار لقدراتهم. وهذا الاختيار هو الذي يؤكد للدولة قدرتهم على أداء هذه الوظائف والقيام بالحاجات المطلوبة منها.

ولما كانت الأهلية المطلوبة في تولي وظيفة عامة لا ترجع إلى العبقرية (كما هو الشأن مثلاً في الفن)، وكان عدد كبير من الناس قابلين لشغلها، دون أن يكون من اليقين تفضيل أحد على آخر ـ فإن هناك جانباً ذاتياً في كون فرد ما قد عيّن في الوظيفة، دون سائر المتقدمين لشغلها. وهذا الجانب الذاتي يرجع الحق في تقديره إلى سلطة الأمير، من حيث أنها السلطة ذات السيادة في اتخاذ القرار.

الشؤون الجزئية للدولة، والتي تكلها الملكية (بفتح الميم واللام) للسلطات

المختلفة تكوّن جزءاً من الجانب الموضوعي للسيادة التي للحاكم. واختلافها إنما يرجع إلى طبيعة الأشياء. وإذا كان نشاط السلطات هو أداء واجب، فكذلك اختصاصاتهم تكوّن أيضاً حقاً ثابتاً لا يخضع لأي ظروف عَرَضية.

والفرد الذي يعينه الحاكم في وظيفة عامة ملزمٌ بأداء واجبه. وهذا هو ما يكوّن العنصر الجوهري في وظيفته والشرط في تعيينه في الوظيفة. ونتيجةً لهذه العلاقة الجوهرية، فإنه بفضل هذه الوظيفة تحصيل على دَخْل مؤمَّن له، وعلى إرضاء لخصوصيته (راجع بند ٢٦٤). وهذا من شأنه أن يجعل وجوده الخارجي وممارسته لوظيفته في حمى من أيّ اعتماد على الغير أو أيّ تأثير ذاتي.

إن الدولة لا تعتمد على الأعمال التطوعية الخيرية أو التي تقع بالمناسبات كما هي الحال مثلاً بالنسبة إلى أعمال الفرسان الجوّالة ـ والسبب في ذلك أن الأعمال التطوعية تتم بدوافع ذاتية، ويمكن هؤلاء المتطوعين أن يؤدوها أو لا يؤدوها ـ وهذه حال لا يمكن أن تستند إليها دولة نظامية ثابتة الدعائم مستمرة النشاط.

والعمل الذي يجب على الموظف أن يؤديه للدولة يكوّن فيه في ذاته ولذاته. ولهذا فإن الإهمال فيه يعدّ مخالفاً لواجب الخدمة العامة، وانتهاكاً للمضمون الكلي، ولهذا يكوّن جريمة.

ولما كان الموظف قد أمّنت له حاجاته الجوهرية، فإنه في أمن من البؤس أو الحاجة التي قد تدفعه إلى البحث عن وسائل عيشه على حساب عمله في الوظيفة وعلى حساب واجبه. والمكلفون بوظائف عامة يجدون في السلطة العامة للدولة حماية ضد جانب آخر ذاتي، أعني ضد أهواء المحكومين (الرعية) الذين تضارّ مصالحهم الشخصية بسبب الأولوية الممنوحة للمصلحة العامة.

أما حماية الدولة والمحكومين من إساءة السلطات والموظفين لسلطاتهم ـ فتتم مباشرة بواسطة التسلسل الهرمي في الوظائف وفي المسؤوليات. فعن هذا الطريق تحمي الدولة المحكومين من أهواء السلطات والموظفين. فالرقابة التي تتم من أعلى تكبح أهواء الموظفين. ويكملها الرقابة من أسفل، أي من المحكومين أنفسهم.

ولكي يصير الخلوّ من الأهواء، والإحساس بالعدالة، ونوع من الاعتدال في

السلوك عند الموظفين - عادات وأحوالاً في السلوك، فلا بد من التكوين الأخلاقي والعقلي الذي يحدث توازناً أخلاقياً مع ما في الدراسة العلمية المزعومة لموضوعات هذه الدورات الحكومية من جانب آلي. على أن عظمة الدولة هي أيضاً عنصر جوهري يخفف من ثقل العلاقات العائلية وغيرها من العلاقات الخاصة، كما أنها تكف من جماح الانتقام والكراهية وسائر الوجدانات التي من هذا القبيل. ذلك أن المرء إذا تولى مصالح كلية في داخل دولة عظيمة، فإن هذه الجوانب الذاتية تصبح في مرتبة ثانوية، وتتكوّن حينئذ عادةُ النظرات والأعمال التي تتعلق بالمصلحة العامة.

وأعضاء الحكومة وموظفو الدولة يكوّنون القسم الرئيسي من الطبقة الوسطى، حيث توجد العقول المثقفة والوعي القانوني لجمهور الشعب. ونُظم السيادة التي تعمل من أعلى، وحقوق النقابات التي تعمل من أسفل تمنع هذه الطبقة الوسطى من أن تتخذ مواقف أرستقراطية، وتقضي على خط تحويل الثقافة والكفاءة إلى وسيلة للسيطرة وإطلاقِ العنان للأهواء.

«وفي الطبقة الوسطى، التي يكوّن الموظفون جزءاً منها، يوجد وعي الدولة والثقافة الأرفع. ولهذا فإنها تكوّن العمود الرئيسي الذي يعتمد عليه بناء الدولة، فيما يتعلق بالأمانة والذكاء. والدولة التي لا توجد فيها طبقة وسطى هي دولة لم تصل بعدُ إلى مستوى عالٍ من التطور» (إضافة إلى بند ٢٩٧).

وقول هيجل هذا في الإشادة بالطبقة الوسطى هو من الأدلة القاطعة على أن كارل ماركس لا شأن له مطلقاً بفلسفة هيجل، ولم يفهم منها شيئاً؛ فواعجبا بعد ذلك من أولئك الماركسيين الذين يدّعون أن كارل ماركس قد تأثر بهيجل على أيّ نحو من الأنحاء!!

جـ - السلطة التشريعية

«السلطة التشريعية تعني بالقوانين، بما هي قوانين، بالقدر الذي به تحتاج إلى تحديد تكميلي، وبالشؤون الداخلية التي - بسبب من مضمونها - لها طابع عام تماماً. وهذه السلطة هي نفسها جزء من الدستور، وتفترضه سابقاً. وبالقدر الذي به الدستور هو في ذاته ولذاته فإنه ليس خاضعاً للتحديد المباشر لهذه السلطة التشريعية، لكنه يتلقى - في تكميل القوانين والتقدم التدريجي للشؤون الحكومية العامة - تطوره اللاحق» (بند ٢٩٨).

وفي الإضافة إلى هذا البند يقول هيجل: «يجب الإقرار بأن الدستور، في ذاته ولذاته، هو الأرض الصلبة التي عليها تقوم السلطة التشريعية، ولهذا السبب فإنه يجب ألا يوضع في شكل نهائي. صحيح أن الدستور موجود، لكن طابعه الجوهري هو أن يكون في حالة صيرورة (تعديل)، أي أن ينمو وأن يُكْمَل باستمرار. وهذا التطور هو تحويل يتم بطريقة غير محسوسة ولا يتخذ إذن شكل تحوّل. ففي ألمانيا، مثلاً، حينما أصبحت ممتلكات الأمراء وأُسرهم ـ وقد كانت في البداية أملاكاً خاصة أو أملاكاً قومية، أي أملاكاً للدولة، وقد تم ذلك دون معارك ولا مقاومة ـ فإن هذا التحوّل جاء من كون الأمراء قد شعروا بالحاجة إلى منع تجزئة أموالهم: لقد طلبوا من الولايات Länder ومن الهيئات النيابية لهذه الولايات أن تضمن عدم تجزئة ممتلكاتهم؛ بيد أن هذه الضمانات أوردت في نوع من المحافظة على المِلْك بحيث أن الأمراء لم يعودوا يملكون هذه الممتلكات. ومَثَل آخر: في الامبراطورية المقدسة الرومانية ـ الجرمانية، كان الامبراطور في البداية هو القاضي الوحيد، وكان يذرع بلاده من أجل القضاء بين الناس. لكنه، على إثر النتائج الظاهرية لتقدم الحضارة فإن الأمير ـ لأسباب خارجية ـ كان يكل إلى أشخاص آخرين شيئاً فشيئاً مهمة القضاء. وعلى هذا النحو انتقلت السلطة القضائية من شخص الأمير إلى هيئات القضاة. وتم هذا التغيير بدون اضطرابات في الظاهر بطريقة غير محسوسة. وبعد مرور فترة طويلة من الزمان، صار الدستور شيئاً مختلفاً تماماً عما كان عليه من قبل».

«ومهام السلطة التشريعية تتحدد بحسب العلاقة مع الأفراد وفقاً للاعتبارين التاليين:

أ ـ ما ينتظره الأفراد من الدولة لمصلحتهم ولسعادتهم؛

ب ـ وما يجب عليهم أن يؤدوه من خدمات وأعمال للدولة.

ويدخل تحت الاعتبار الأول: القوانين المندرجة تحت القانون الخاص، وحقوق الكوميونات Communes والنقابات، والنظم الأكثر عموماً، وبطريق غير مباشر: مجموع الدستور.

وفيما يتعلق بالأعمال الواجبة للدولة، فإن الأمر لا يتعلق إلاّ بتلك الخاصّة بأداء ضرائب نقدية، باعتبار أن النقد هو القيمة الكلية الموجودة للأشياء

وللخدمات، ويمكن تحديدها بطريقة عادلة، وبحيث تكون الأعمال والخدمات الخاصة التي يقدمها الفرد تتم بواسطة إرادته الحرة.

ويفهم هيجل من هذا التعبير الأخير: «إرادته الحرة» أنه لا يطالب الفرد إلا بما يستطيع أن يقدمه!! وهو فهم غريب، إذ لا معنى لمطالبة أحد بما لا يستطيع أن يقدمه، لأنه مطالبة بمستحيل.

«والمسألة ها هنا على درجة كبيرة من الأهمية والصعوبة معاً. وخلاصتها هي: هل من حق الدولة أن تطالب الأفراد بتأدية كل ما يستطيعون بمواهبهم أداءه؟ إن كان الجواب بالإيجاب، فأين حرية الفرد إذن؟! وأين العدالة في مطالبة ذوي المواهب والكفاءات بأعمال عديدة ومهمة، بينما لا يطالب ذوو المواهب القليلة والعاجزون إلاّ بالقليل جداً أو بلا شيء إطلاقاً من الأعمال ـ مع أن كلا النوعين يحظى من الدولة بنفس الرعاية، ونفس المحقوق؟

إن هذا هو الخطأ الكبير فيما ذهبت إليه الماركسية وما شابهها من مذاهب في قولها: «من كلٍّ بحسب قدرته»، خصوصاً وأنها أردفت ذلك بقولها: «ولكلّ بحسب حاجته»، لا سيما وأنها تفسّر الحاجة بالحد الأدنى لمستوى المعيشة!

لكن هيجل لم يذهب إلى هذا الحد أبداً؛ بل تردد في الرأي، وذلك في الشطر الثاني من الملاحظة على بند ٢٩٩.

وتدخل في السلطة التشريعية السلطتان الأخريان: سلطة الحاكم، وسلطة الحكومة؛ كما يتدخل أيضاً عنصر ثالث هو الولايات[1] والهيئات المنظمة.

دور الولايات والهيئات المنظّمة

ودور الولايات[1] والهيئات المنظمة هو العمل على ألا تكون المصالح العامة هي وحدها التي هي في ذاتها، بل توجد أيضاً من أجل ذاتها، أي أن عنصر الحرية

---

(١) ينبغي أن يلاحظ أن الولايات في ألمانيا تتمتع باستقلال كبير، خصوصاً قبل قيام الوحدة الألمانية في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر: فقد كان لكل ولاية أمير، ومجلس نيابي، وحكومة، وجيش خاص؛ وكانت لها الحرية حتى في التعامل مع الدول الأجنبية، ولها تمثيلها السياسي لدى هذه الدول ـ على تفاوت بين الولايات في مقدار التمتع بهذه الحقوق. لكن يلاحظ أن هيجل يستخدم في هذا الفصل كلمة Stände بالمعنيين معاً: الولايات والهيئات المنظمة.

الذاتية الشكلية والوعي العام من حيث هو كلية عينية للنظرات وللأفكار الخاصة بالعدد الأكبر ـ تكون موجودة.

والولايات والهيئات المنظمة يقع موضعها بين الحكومة من جهة، وبين الشعب من جهة أخرى، والشعب يتوزع بدوره بين دوائر جزئية وأفراد جزئية. ووفقاً لأوضاعها، كان عليها أن يكون لديها الإحساس بالدولة وبالحكومة إلى جانب استعداد روحي مناظر، تماماً مثل ما لها من إحساس بالمصالح الخاصة بالدوائر الجزئية وبالأفراد. وهذا الوضع معناه التوسط، إلى جانب السلطة الحكومية، بحيث لا تبدو سلطة الأمير كأنها منعزلة وفي طرف أقصى ولا تبدو ـ تبعاً لذلك ـ سيطرة تتبع هواها ـ هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى بحيث المصالح الخاصة للكومينات Communes والنقابات والأفراد لا تنعزل أيضاً؛ وأهم من هذا: بحيث أن الأفراد أنفسهم لا يظهرون بمظهر الحشد أو الجمهور الذي ليست له إلا إرادة غير منظمة، ولا يتجلى كمجرد سلطة جماهير في مواجهة الدولة المنظمة.

«والطبقة الكلية، وبتحديد أدق، الطبقة التي تكرّس نفسها لخدمة الحكومة مهمتها المباشرة هي أن تجعل الكلّي هدفاً لنشاطها الجوهري. وفي العنصر المكوّن من الولايات في حِضْن السلطة التشريعية، تكتسب حالة الأشخاص الخصوصيين أهمية وفعّالية سياسيتين لكن هذه الحالة لا يمكن أن تظهر لا كمجرد كتلة غير متفاضلة، ولا كجمهور متناثر على شكل ذرات منعزلة ـ بل على أنه منقسم إلى طبقتين: طبقة تتحدد بمركزها الجوهري، وطبقة تتحدد بالحاجات الجزئية وبالعمل الضروري لإشباعها (راجع البنود ٢٠١ وما يليه). وبهذا الطريق يمكن العنصر الجزئي في الدولة أن يرتبط بالكلي حقاً». (بند ٣٠٣).

«والعنصر السياسي الذي تمثله الولايات يحتوي أيضاً، في مهمته الخاصة؛ على الفارق الموجود بين الولايات في الدوائر السابقة الذكر ووضعها المجرّد هو أقصى الكلية العينية تجاه سلطة الأمير أو تجاه المبدأ الملكي بوجه عام. وفي هذا الوضع يوجد فقط إمكان الاتفاق وأيضاً إمكان المعارضة العدائية ضد سلطة الأمير. وهذا الوضع المجرد لا يتحول إلى وضع عقلي (أي إلى قياس منطقي، راجع الملاحظة على بند ٣٠٢)، إلاّ إذا وجد توسّطه». (بند ٣٠٤).

وإحدى طبقات المجتمع المدني تحتوي على المبدأ القادر بذاته على «التكيف مع هذه الوظيفة السياسية. إنها طبقة الحياة الأخلاقية الطبيعية، وهذه

الطبقة أساسها هو الحياة العائلية، وفيما يتعلق بالمعاش لها الملكية العقارية؛ كما أن لها ـ فيما يتعلق بالرابطة الجزئية ـ التحديد الطبيعي الذي يشتمل عليه العنصر الأميري في داخله، ولها ـ بالاشتراك معه ـ إرادة تستند إلى ذاتها». (بند ٣٠٥).

«وهذه الطبقة وطبقة الحياة الأخلاقية الطبيعية) مؤهّلة خصوصاً لشكل مركز سياسي ولتكون ذات أهمية سياسية، بسبب أن أموالها مستقلة عن أموال الدولة، وأنهم ليسوا خاضعين لتقلب أموال الصناعة والسعر للكسب ولتغيرات الحظ. إنها مستقلة عن خطوة السلطة الحكومية والخطوة الشعبية. وفوق هذا، فإنها في حِمى من أهوائها الخاصة، لأن أعضاء هذه الطبقة المدعوين إلى وظيفة سياسية ليس لهم الحق الذي لسائر المواطنين في التصرف بحرية في كل أحوالهم، كما أنه ليس لديهم اليقين أن هذه الأموال ستوزع بالتساوي بين كل أبنائهم الذين هم متساوون في حقهم لآبائهم. في هذه الطبقة نجد أن المِلْك (بكسر الميم وسكون اللام) يكوّن مالاً وراثياً، لا يجوز التصرُّف فيه، وهو خاضع لقواعد البكورة» (بند ٣٠٦) ـ أي أن يرث العقار الابنُ الأكبر وحده، وأن يلتزم هذا الابن الأكبر بعدم بيع هذا المِلْك وقد كان الغرض من حق البكورة majorat هو منع تفتت الملكية العقارية سواء بتقسيمها بين الورثة، وبالتصرف فيها بالبيع. ويقول هيجل في الإضافة إلى هذا البند (بند ٣٠٦): «إن رسوخ وأمن طبقة الملاك العقاريين يمكن أن يزداد بواسطة نظام البكورة. لكن هذا النظام ليس مرغوباً فيه إلاّ من وجهة النظر السياسية، لأن في ذلك تضحية من أجل هدف سياسي، إذ بهذا يعطي للابن البكر في الأسرة إمكان الحياة المستقلة. وما يبرر حق البكورة هو أن الدولة لا تعود ملزمة بالاعتماد فقط على مجرد إمكان استعداد نفسي، بل يمكن أن تعتمد على عنصر ضروري. صحيح أن امتلاك ثروة لا يرتبط به استعداد عقلي معين، لكن الارتباط الضروري نسبياً هو ما يلي: إن من يملك ثروة مستقلة وليس مقيداً بظروف خارجية يمكنه بذلك أن يتصرف في نفسه دون قهر خارجي، وأن يعمل في خدمة الدولة».

«فحق هذا الجزء من الطبقة الجوهرية يقوم إذن جزئياً على المبدأ الطبيعي للأسرة. ومن ناحية أخرى هذا المبدأ يتغير بسبب التضحيات الجسيمة التي يقبلها أبناء هذه الطبقة لغايات سياسية. وهكذا تجد أن هذه الطبقة مقيضة للعمل المكرّس لهذه الغايات. وهي في الوقت نفسه تصل بحق إلى هذا العمل عن طريق المولد،

وليس بصدفة الانتخاب. وبهذا فإن لها مركزاً وطيداً وجوهرياً بين الهوى الذاتي وبين عَرَضية الطرفين الأقصيين، ذلك لأنها إسرافات تحتوي على ما يساوي عنصر سلطة الأكبر (راجع البند ٣٠٦)، فإنها تشارك الطرف الأقصى الآخر في نفس الحاجات ونفس الحقوق، وتصبح بهذا دعامة العرش ودعامة المجتمع معاً» (بند ٣٠٧) المنظمة.

«والجزء الآخر من العنصر الذي يكوّن الهيئات يشمل الجانب المتحرك في المجتمع المدني. وهذا المجتمع المدني لا يمكن أن يشارك في السلطة التشريعية إلا بواسطة النوّاب، وهذا يرجع إلى سبب خارجي متكوّن بواسطة العدد الهائل لأفراده، ولسبب جوهري متكوّن بواسطة طبيعة مهمته ومشاغله. بالقدر الذي به يكون هؤلاء النوابُ مندوبين عن المجتمع المدني، فإن هذا الأخير يجب عليه أن يكل إليهم مهمة بحسب ما هو بالفعل، أعني لا من حيث هو خليط من النعرات التي تكوّن، وقد تجمّعت خلال فترة من الزمن قصيرة وبدون غد، من أجل أداء عمل منعزل ومحدد، ولكن من حيث أنه تنظيم متنوع يشمل الجماعات المنظمة والكومينات والنقابات، التي هي على علاقة مع الحياة السياسية، ووجوده على علاقة مع الحياة السياسية. ووجود الهيئات المنظمة وجمعياتها يجد الضمان الدستوري الخاص به في كونها لها الحق في وفد ينوب عنها وتجمع بناء على دعوة من السلطة الأميرية، ومن كون أعضاء الطبقة الجوهرية هم مخوّلون لأداء دور سياسي» (بند ٣٠٨).

وواضح من هذه البنود أن هيجل يطرّح النظام الديمقراطي العادي، أي القائم على أساس انتخاب الشعب مباشرة لنواب ينوبون عنه في التشريع. ويرى بدلاً من ذلك أن تتولى هيئات منظمة ـ أي نقابات وجماعات منظمة مهمة التشريع. إنه إذن يرفض مبدأ التصويت العام المباشر الذي يقوم به أفراد الشعب البالغين سنّاً معينة (١٨ سنة الآن، و٢١ سنة فيما قبل بضع سنوات عند غالبية الشعوب الأوروبية). وقد تأثر بنيتو موسوليني Mussolini برأي هيجل هذا حين أقام ما يسمى بالنظام النقابي Corporativismo ويبدو أن من ألهم موسوليني هذا النظام هو چوڤني جنتيله Giovanni Gentile (١٨٧٥ ـ ١٩٤٤) الفيلسوف الإيطالي الهيجلي المذهب؛ وصاحب المكانة الرفيعة عند موسوليني الذي عينه وزيراً للتربية والتعليم مراراً عديدة.

مهمة النواب

«وبإعطاء النواب الصلاحية للمشاركة في المشاورات والقرارات المتعلقة بالشؤون العامة، فإنه يفترض أن بعض الأفراد قد استحقوا ثقة ناخبيهم، لأنهم يفهمون في الشؤون العامة أكثر ممن انتخبوهم، ولأنهم لن يدافعوا عن المصلحة الخاصة بجماعة أو نقابة على حساب المصلحة العامة، وإنما ستكون هذه هي الهدف لأعمالهم. فلن يكونوا إذن في وضع مجرد مندوبين مكلفين بمهمة معينة ومزوّدين بتعليمات دقيقة، خصوصاً وأن اجتماعاتهم مهمتها أن تكون اجتماعات حيّة يتم فيها التشاور المشترك، وفيها يستعلم البعض من البعض الآخر ويقنع كل واحد منهما الآخر» (بند ٣٠٩).

وفي هذا البند يعارض هيجل فكرة المهمة الإلزامية mandat impératif في التمثيل النيابي ومعناها التزام النائب بمهمة معيّنة كلفه بها من انتخبوه. لأنه يرى أن النائب، منذ أن يصير نائباً، يجب عليه ألا يعمل فقط على تحقيق المصلحة الخاصة لناخبيه؛ بل عليه أن يعمل للصالح العام للدولة كلها، وأن يتجرد من المصالح الخاصة المتعلّقة بأبناء الدائرة، وأن يتشاور مع سائر النواب ويستعلم منهم ويحاول أن يقنعهم برأيه وأن يقتنع بآرائهم إن كانت صائبة وما دمنا نطالبه بالتجرد من العمل فقط لتحقيق مصالح أهل دائرته ولو كانت تتعارض مع الصالح العام، فعلينا أيضاً أن نطالبه بالتحُرز من مصالح حزبه أو النقابة أو الهيئة التي صدر عنها، كيما يعمل فقط من أجل الصالح الكلّي.

كذلك يهاجم هيجل النظرة التي تقول إن كل المواطنين يجب أن يشتركوا في التشريع وفي المشاورات السياسية. فهذا أمر لا يمكن أن يتحقق إلاّ في الدول الصغيرة الحجم جداً، مثل الكانتونات السويسرية. ومن هنا لم يقل بهذا الرأي إلاّ جان جاك روسو، هذا السويسري الذي من مدينة جنيف. أما المواطنون في الدولة الكبيرة في العصر الحديث فإنهم يتجمعون في هيئات ونقابات بحسب مصالحهم ولهذا يكفي أن يمثّل هذه المصالح.

والنواب إنّما يُختارون أو هكذا يجب أن يكون الأمر ـ لأن الذين انتخبوهم يثقون بهم، إذ يقدرون أنهم أمهر منهم وأوفر ذكاءً، وأقدر إذن على النيابة عنهم.

وبينما رأى المالك العقاري يستمد قيمته من الاستقلال في الرأي الذي تهيؤه

له ثروته، فإن قيمة النائب يستمد من مواهبه الشخصية ومن تجاربه التي اكتسبها في خدمة الصالح العام. وكون ناخبيه قد انتخبوه يدل على استعداده لممارسة هذه المهمة والاهتمام بمصالحهم. إن لديه معنى الدولة Sinn des Staates.

وليس من الإفراط أن تقتضي من النائب أن تكون لديه مواهب خاصّة كيما يستطيع أداء الأمانة الموكولة إليه. وينبني الحكم عليه على أساس تقدير إنجازاته السابقة في ميدان العمل العام. ومن الأفضل في النائب أن يكون موهوباً عقلياً وسياسياً من أن يكون واسع الثراء، وإن كانت الثروة مع ذلك عنصراً مهماً يكفل استقلال النائب في الرأي، والتمتع بالموضوعية وعدم التهافت على المكاسب، والبعد عن الشبهات وعلى رأسها الرشوة والجري وراء المال.

ومن مزايا النائب أن يكون على علم جيد بالمشاكل والمصالح الخاصة بالطبقة أو المهنة التي ينتسب إليها. والأفضل أن يكون النائب من نفس الوسط الذي يمثله حتى يكون أقدر على عرض ومناقشة الأمور التي تهم هذا الوسط.

ويبدي هيجل مخاوفه من كون الانتخاب يتم بطريقةً عددية، أي أن المرشح ينتخب لأنه حصل على أكبر «عدد» من الأصوات، ويرى في ذلك عنصراً «خارجياً». لكنه لم يقترح طريقة أخرى لانتخاب النائب تستطيع أن تزيل هذه المخاوف.

ويؤكد في الملاحظة على بند ٣١١، أهمية أن يكون بين النواب عدد كاف من المختصين في مختلف ألوان النشاط الاقتصادي، وخصوصاً التجارة والصناعة. لكنه في النظام الانتخابي الشائع في جل الأنظمة الديمقراطية لا يمكن ضمان هذا الأمر، بل الأمر فيها متروك للصدفة البحتة؛ مع أنه أمر في غاية الأهمية لأن «النواب» هم «ممثلو» جميع الفئات في الأمة، فيجب أن يكونوا فعلاً «ممثلين حقاً» لجميع ألوان نشاطها ولجميع القطاعات، وإلاّ لكان معنى «النائب» هو فقط لا من حلّ محل غيره»، ولا الممثل الحقيقي للمصالح المختلفة.

«وفيما يتعلق بالانتخابات التي يدعى إليها عدد كبير من الناخبين، يمكن أن يلاحظ أنه لا مفرّ، خصوصاً في الدول الكبيرة، من أن يتجلى عند الناخبين نوع من عدم الاكتراث تجاه أصواتهم، لأن صوت الواحد منهم ليس له إلاّ تأثير تافه بين مجموع الأصوات؛ ثم إن من بين أولئك الذين لهم حق التصويت، البعض لا يشتركون أبداً في التصويت، حتى لو كان هذا الحق قد قدّم إليهم وأثنى عليه كما

لو كان شيئاً مهماً جداً. وينتج عن هذا أن هذا النظام (الانتخابي) يفضي إلى عكس المقصود منه، ويصبح الانتخاب تحت رحمة عدد صغير، أو حزب، أي إذن تحت رحمة مصلحة جزئية عارضة هي التي كان ينبغي إبطال تأثيرها» (ملاحظة على بند ٣١١).

عيوب النظام الانتخابي

وتلك آراء صائبة يتبين منها أن عملية الانتخاب تتحول في غالب الأحيان إلى العكس مما يقصد منها: ذلك أن نسبة المقترعين في الانتخابات، خصوصاً في الدول المتقدمة، قد تنزل أحياناً إلى أقل من ثلاثين في المائة. فكيف يمثل ثلاثون في المائة أو ما دونها مجموع الناخبين؟ وكيف يتحكم في مصير أمة بأكملها ثلاثون في المائة من السكان؟ كما يلاحظ أنه حتى هؤلاء الثلاثين في المائة هم في الغالب من أدنى الطبقات، ويندر جداً إن يشارك في الانتخاب أهل الرأي والكفاية، مع أن المطلوب في المقام الأول ـ كما قلنا من قبل ـ أن يمثل الأمة خيرة أبنائها الفاهمون لمصالحهم، والقادرون على إبداء الآراء السديدة.

ويشتد هجوم هيجل على النظام الانتخابي في كتابه «موسوعة العلوم الفلسفية» فيقول (بند ٥٤٤، ملاحظة): «ما معنى مشاركة **الأشخاص الخصوصيين** في شؤون الدولة؟ إن «الأشخاص الخصوصيين» هم أولاً النواب المنتخبون بصفة شخصية أو كممثلين للجمهور للشعب. والشعب هو غالباً خليط عارض Aggregat من الأفراد الذين هم بالأحرى دهماء vulgus، وليسوا شعباً Populus، بل هم من قلة التنظيم والوعي بحيث يمكن أن نعتبر أن الهدف الرئيسي للدولة هو منع هذه الكتلة الهلالية من الاستيلاء على السلطة وممارسة العنف. وسيطرة هذا الشكل المضطرب من الشعب سيؤدي إلى حالة من انعدام القانون، وانعدام الأخلاق وفقدان الصواب، وفي مثل هذا الوضع ينحلّ الشعب إلى قوّة عديمة الشكل، قوة مدمّرة وعمياء، شبيهة بالبحر الهائج الغاضب، مع هذا الفارق وهو أن البحر الهائج لا يدمّر نفسه كما يفعل الشعب حين يهيج ويفلت منه الزمام. وقد زعموا أن هذا الموقف (الذي يسوده الهياج) هو التحقيق الصحيح للحرية! بيد أن الجواب الصحيح عن مسألة الأشخاص الخصوصيين المشاركين في الشؤون العامة، هو أنه لا بد من أن نفترض مقدماً لا سيادة الجنون والهوس، بل وجود شعب منظّم، أي شعب محكوم.

«وفائدة هذه المشاركة لا تنتج عن كون أشخاص خاصّين هم أكثر فهماً للشؤون العامة من الموظفين، لأن الصحيح هو العكس. كما لا يرجع ذلك إلى إرادة طيبة أسمى للخير العام، لأن الطبقة الوسطى تميل أكثر إلى التفكير في مصالحها الخاصة، تماماً كما كانت الحال في عصر الإقطاع، حين كان الدفاع عن امتيازات أمراء الإقطاع هو الشاغل المسيطر على النقابات. ومثال آخر هو: انجلتره، التي يعتبر نظامها هو الأوفر حظاً من الحرية بين سائر البلاد في العالم، لأن الأشخاص الخاصّين [= النواب] يسهمون بنصيب مسيطر على شؤون الدولة. لكن التجربة تثبت مع ذلك أنه فيما يتعلق بالتشريع المدني والجنائي، وحق الملكية (بكسر الميم وسكون اللام) وحرية الامتلاك وتطور الفنون والعلوم ـ فإن هذا البلد (انجلترا) بقي بعيداً جداً وراء الدول المتمدينة في أوروبا. في إنجلترا الحرية الموضوعية أعني الحق المعقول، يضحي به للحرية الشكلية وللمصلحة الخاصة بالأفراد وهذه المصلحة الخاصة تسيطر حتى في النظم والممتلكات التي كان يجب مع ذلك، أن تكون في خدمة الدين» («موسوعة العلوم الفلسفية»، بند ٥٤٤، ملاحظة).

ضرورة العلانية في مناقشات المجالس النيابية

والمُلاّك العقاريون يمثلون العنصر المحافظ، بينما النواب يمثلون العنصر الديناميكي في الأمة؛ وكلاهما يكمل الآخر على التبادل، وهما يكوّنان المجلسين التشريعيين اللذين تمثل فيهما مصالح البلاد بحكمة وتبصّر.

وما دامت هناك هيئتان مختلفتان (مجلس الشيوخ أو اللوردات، ومجلس النواب أو مجلس العموم)، فهناك مجال أوفر لاستبعاد الهوى في القرارات التي تتخذ في فورة الانفعال الوقتي أو بسبب اللعبة الآلية للأغلبية العددية. كذلك يسمح وجود مجلسين تشريعيين بتجنب النزاعات التي لا طائل تحتها مع الحكومة، أو تحاشي الإهمال والتغافل.

ولا ينبغي للمجالس النيابية أن تحكم، بل مهمتها هي أن تمارس تأثيرها على الحكومة من أجل أن تحسب الحكومة حساباً لمصالح البلاد المشروعة. والمجالس هي التي تضمن لكل مواطن عاقل الحق في أن ينتقد بحرية وعلناً سياسة الحكومة. ولهذا السبب فإنه من الجوهري جداً أن تكون مناقشات المجالس التشريعية علنية.

ذلك لأن علنية المناقشات البرلمانية تمكن كل إنسان من معرفة الأسباب التي تؤيد أو لا تؤيد قرارات الحكومة. وعن هذا الطريق يكون الرأي العام على معرفة صحيحة بالشؤون العامة وبقرارات الحكومة وما لها وما عليها. «وهكذا فإنه بإعطاء المواطنين الفرصة للعلم الصحيح، يُسْتَهدف هدف أعم. فعن هذا الطريق يصبح الرأي العام قادراً على تكوين أفكار صحيحة ونظرات صائبة عن الموقف وعن تصور الدولة، وعن شؤونه، فيكتسب بذلك القدرة على أن يحكم عليها حكماً أكثر صواباً. وبهذا أيضاً يتعلم ويعرف، ويقدر تقديراً أصوب: مهامّ ومواهب وفضائل ومناقب السلطات والموظفين في الدولة. وإذا قدمت هذه العلانية لتلك المواهب فرصة رائعة للنمو ولتعريف الجمهور بمكانتهم العالية، فإنها تصبح علاجاً، في الوقت نفسه، ضد غرور الأفراد والجمهور، ووسيلة للإسهام في تكوينهم (السياسي)، وسيلة هي من أنجح الوسائل» (بند ٣١٥).

وفي الإضافة إلى هذا البند يزيد في تجلية هذا المعنى فيقول: «إن العلانية في مناقشات المجالس النيابية مشهد عظيم، ووسيلة ممتازة لإعلام المواطنين. فالشعب يتعلم خصوصاً أن يكتشف الحقيقة فيما يتصل بمصالحه الخاصة. وكقاعدة عامة، في التمثيل يسود الرأي القائل بأن الجميع يعرفون ما هو خير للدولة وأن مناقشات جمعيات الهيئات المنظمة لا تعبّر إلاّ عن هذا. لكن الذي يحدث في الواقع هو على العكس تماماً. ذلك أنه في هذه اللحظة فقط [أي في المناقشات العلنية] تنمو الفضائل، والمواهب، والاستعدادات التي ينبغي أن تفيد كنماذج. صحيح أن من الممكن أن تكون جلسات المجالس النيابية مؤلمة للوزراء الذين يجب عليهم أن يثبتوا فصاحتهم وروح الفكاهة والاستعداد لمواجهة الهجمات التي توجّه إليهم. لكن علانية المناقشات هي أحسن وسيلة لحمل المواطنين على الاهتمام بمصالح الدولة. والحياة السياسية تكون أكثر حيوية بدرجة كبيرة جداً في الشعب الذي تحدث فيه هذه العلانية أكثر منه في الشعب الخالي من المجالس النيابية أو الذي لا تكون فيه مناقشاتها علنية. أن المجالس النيابية بإعلانها مناقشاتها وقراراتها تصبح على اتصال مباشر مع سائر الرأي العام. هنالك يتبين للناس أنه لا يستوي أن تجري المناقشة داخل أبواب مغلقة: في المنزل، ومع الزوجة أو الأصدقاء، وأن تكون في مجلس كبير يحضره عدد من العقول الحصيفة».

الرأي العام

«والحرية الشكلية الذاتية التي للأفراد في أن تكون لهم آراء وأحكام وأفكار فيما يتعلق بالشؤون العامة ـ تتجلى في هذا المجموع الذي يسمى: الرأي العام في هذا الرأي العام نجد أن الكلي في ذاته وبذاته، والجوهري والحق يرتبط بمضاده، أعني بالعنصر الفردي والخاص لرأي الجمهور. وهذا الوجود هو إذن التناقض مع ذاته، والمعرفة من حيث هي ظهور أو ظاهرة، والجوهرية المباشرة مثلما أن اللاجوهرية مباشرة». (بند ٣١٦).

وفي الإضافة إلى هذا البند يقول هيجل: «إن الرأي العام هو الطريقة اللاعضوية التي بها الشعب يخبر عما يريد وفيما ذا يفكر. إن من يمكنه أن يلعب دوراً فعّالاً في شؤون الدولة يجب عليه من غير شك أن يعمل بطريقة عضوية، وهذه هي الحال في الدستور. بيد أن الرأي العام كان، في كل الأزمان، قوّة عظيمة. وهذه هي الحال خصوصاً في الزمان الحاضر، حيث لمبدأ الحرية الذاتية أهمية بالغة ومعنى كبير. وما يجب أن يفرض نفسه في أيامنا هذه لم يعدّ يفرض نفسه بالعنف، ولا بالعرف والتقاليد، وإنما بالذكاء وبالأسباب القوية».

فالرأي العام يحتوي في داخله إذن على المبادىء الجوهرية، الأبدية الخاصة بالعدالة، والمحتوى الحقيقي للدستور ونتائجه، والتشريع والحالة العامة (للمجتمع) ـ على شكل الإدراك الإنساني السليم، من حيث هو أساس أخلاقي يقرّ به الجميع ويعبر عن نفسه بأحكام سابقة Préjugés. وهو يعبّر أيضاً عن الحاجات الحقة والميول الحقيقية للواقع. لكن، في نفس الوقت، لما كان هذا العنصر الخارجي يصل إلى الوعي على شكل قضايا عامة، بعضها لأجل ذاتها، وبعضها لخدمة التفكير العيني في معطيات وتصرفات ومواقف سياسية، وحاجات مشعور بها ـ فإنه يدخل أيضاً (في الرأي العام) كل عَرَضية الرأي (أو النظرة)، وافتقاره إلى المعرفة، وطريقته في رؤية الأشياء على عكس مما هي عليه، وأحكامه الخاطئة. ولما كنا هنا بإزاء الوعي بالطابع الفردي لفكرة أو لمعرفة، فإن الرأي سيكون فردياً بقدر ما سيكون مضمونه سيئاً، لأن ما هو سيّىء هو ما هو خاص وفرديّ تماماً في مضمونه. وعلى عكس ذلك، فإن ما هو عقلي هو الكلي في ذاته ولذاته، بينما ما هو فردي هو ما يستمد منه الرأي غروره.

«ملاحظة: يجب إذن ألا نعدّ عدم منطقية في الفكر الذاتي أن نقول مع المثل:

«صوت الشعب هو صوت الله».

وإذا وجدنا، من ناحية أخرى، أن أريوستو[1] Ariosto يقول:

«الجاهل السوقيّ يلوم كل إنسان ويكثر الكلام عما لا يعلمه».

وهذه المضامين موجودة كلها في الرأي العام. وبسبب أن الحق والباطل اللامتناهي يرتبطان ارتباطاً وثيقاً في الرأي العام، فإننا لا نستطيع أن نأخذ مأخذ الجد أقواله. ومن الممكن أن يكون من الصعب أن نتبين ما ينبغي أن يؤخذ مأخذ الجد، وهذا هو ما يحدث إذا ما تمسكنا بالتعبير المباشر للرأي العام لكن لما كان الجوهري هو ما يكوّن عنصره الباطن، فهو وحده ما هو جدّي فيه.

إن الجوهريّ لا يمكن أن يتبين بحسب الرأي العام، لأن ما هو جوهري هو ما لا يمكن أن يُعرف إلاّ ابتداء من ذاته ومن أجل ذاته. ومهما كان في الرأي من طابع انفعالي، فإن هذا لا يصلح أن يكون معياراً يمكّن من تقرير ما نحن بصدده حقاً. بيد أن هذا الرأي لا يقتنع أبداً بأن جدّه الظاهر ليس جِدّاً حقيقياً. وأن روحاً كبيرة[2] قد وضعت هذا السؤال من أجل أن يجاب عنه علناً، ونصّه: هل يجوز خداع الشعب؟ وكان من الواجب أن يجاب بأن الشعب لا ينخدع فيما يتعلق بأساسه الجوهري، وماهيته والطابع المحدد لروحه، لكنه فيما يتعلق بالطريقة التي بها يعرف هذا الأساس، وفي الطريقة التي بها يحكم على أفعاله وحوادث تاريخه، الخ - فإن يخدع نفسه بنفسه» (بند ٣١٧).

«ولهذا فإن الرأي العام يستحق أن يحترم وأن يحتقر: أن يُحتَقَر بسبب وعيه وتعبيره العيني، ويحترم بسبب أساسه الجوهري الذي لا يتجلّى إلاّ على نحوٍ متفاوت في الغموض والتشويش في هذا العنصر العيني. والاستقلال تجاهه هو الشرط الشكلي الضروري الأول لتحقيق ما هو عظيم وما هو معقول في ميدان العمل وفي ميدان العلم، لأنه لا يحتوي في داخله على معيار التمييز (بين الحق والباطل)، كما أنه لا يحتوي بالأحرى على إمكان رفع مضمونه الجوهري إلى

---

(١) أريوستو (١٤٧٤ - ١٥٣٣) الشاعر الإيطالي الشهير في ملحمة: «أولندو الغاضب» Orlando Furino، النشيد رقم ٢٨، المقطوعة الأولى.

(٢) هو فريدرش الثاني، أو الأكبر ملك بروسيا الذي وضع هذا السؤال في مسابقة أشرفت عليها أكاديمية برلين في سنة ١٧٧٨ - وهو: هل من المفيد خداع الشعب؟

مستوى المعرفة الدقيقة ـ ويمكن مع ذلك أن نتأكد أن الرأي العام سيقبل الإقرار فيما بعد بتلك العظمة وتلك المعقولية، وأنه سيجعل منها أحد أحكامه السابقة». (بند ٣١٨).

وفي الإضافة إلى هذا البند يقول: «إن الباطل والحق مختلطان معاً في الرأي العام. والسياسي العظيم هو وحده القادر على اكتشاف وعزل عنصر الحق فيه. ونقصد بالسياسي العظيم في عصر ما الشخص الذي يعبّر عن إرادة عصره، ويشرحها لمواطنه ويحققها. إنه يعبر بأعماله عن أعماق وجوهر عصره، وينقلها من القوة إلى الفعل. أما من لا يستطيع أن يقدر الرأي العام التقدير الصحيح، أي يستطيع أن يرفض الشائعات والأحاديث الباطلة، فلن ينجز شيئاً عظيماً».

حرية الإعلام

الإعلام العام يتم بوسيلتين: الصحافة، والخطابة ـ هكذا كانت الحال في أيام هيجل. أما اليوم فقد انضافت إليهما: الإذاعة اللاسلكية المسموعة، والإذاعة اللاسلكية المرئية (التلفزيون).

وهيجل يقول إن: الصحافة «تتفوق على الخطابة بسبب جمهور الصحافة الأوسع جداً من جمهور الخطبة أو المحاضرة أو الحديث؛ لكن الخطابة من جانبها تتفوق على الصحافة بميزة كبيرة هي الحيوية لأن المتكلم إنسان حيّ يواجه الجمهور مباشرة بلحمه ودمه ودون، أما الصحافة فمجرد أوراق خالية من كل حياة.

وإشباع هذا النزوع الحار إلى القول والتعبير عن الرأي ـ يجد الضمان المباشر له في الترتيبات القانونية أو التعليمات التي تحذّر حيناً، وتعاقب حيناً آخر على تجاوز الحدود؛ كما أنه يجد ضمانه غير المباشر في طابع عدم الضرر القائم أساساً على حكمة الدستور واستقرار الحكومة وعلانية المناقشات في الهيئات المنظمة. وهذه العلانية، بالقدر الذي به في هذه الهيئات يعبر المتكلمون عن وجهة نظر سليمة فيما يختص بمصالح الدولة، بحيث لا يبقى للآخرين غير القليل من الأمور المهمة ليقولوها ـ تسلب هؤلاء الأخيرين الظن. بأن لديهم شيئاً كبير الأهمية ليقولوه، كما ينتزع الكثير من تأثيرهم. ويضاف إلى هذه الضمانات غير المباشرة، عدم الاكتراث والاحتقار اللذين تلقاهما في الجمهور الخطب أو الخواطر التافهة الكريهة.

وفي الملاحظة على هذا البند (رقم ٣١٩) يقول هيجل: «تعريف حرية الصحف بأنها حرية في أن يقول المرء وأن يكتب ما يشاء ـ يساوي التعريف الذي يقول أن الحرية بوجه عام هي حرية المرء أن يفعل ما يشاء. لكن توكيد هذا القول معناه أن قائله لا يزال في مرحلة التفكير الجلف غير المثقف والسطحية في الإدراك. وأنه لمن طبيعة الأشياء أن الشكلية لا توجد في أي مكان بعناد وعدم معقولية أكثر مما هي موجودة في هذه الكيفية من النظر. ذلك لأن موضوع الصحافة يتكون من أكثر الأمور عبوراً وجزئية وعَرَضية في الرأي، مع التنوع اللامتناهي في المضمون وفي طرائق التعبير وخارج حدود التحريض المباشر على السرقة، والقتل، والثورة، الخ ـ يوجد فن التعبير ودقته. إن التعبير يبدو عاماً جداً وغير محدّد في ذاته، لكنه يحتوي أحياناً على معنى محدد جداً وإن اكتسى شكلاً مستتراً، وأحياناً أخرى يرتبط بنتائج لم يعبّر عنها بالفعل صراحةً، ولا يُدْرَى ما يستنتج منطقياً مما قيل، أو هي موجودة بطريقة ضمنية فقط. وهذا الطابع غير المحدّد للمضمون والشكل يمنع القوانين من الوصول إلى ذلك التحديد الذي تطالب به في القانون، ويجعل من الحكم المنطوق به قراراً ذاتياً تماماً، لأن الجريمة والظلم والضرر الناجم تتخذ ها هنا شكلاً ذاتياً تماماً. . وهذا الضرر يلحق الفكر، والرأي، والإرادة الخاصة بالغير، وهي تكوّن العنصر الذي فيه يكتسب حقيقة واقعية. وهذا العنصر يكوّن جزءاً من حرية الآخرين. وإلى من لهم الحق في الحكم أن يقرروا هل التعبير المقول إنه مهين ـ هو فعل «أو مجرد رأي».

«ويمكن أن يؤخذ على القوانين أنها غير محددة التعبير بدقة وأن فيها ما يمكن أن يؤدي ـ بفضل تعبيراتها الخاصة، إلى الإفلات من القانون أو إلى جعل قرارات العدالة تبدو أنها أحكامٌ ذاتية. . وفضلاً عن ذلك فإنه حينما يعتبر التعبير فعلاً يسبب ضرراً فإن من الممكن القول بأن الأمر ها هنا لا يتعلق بفعل بالمعنى الصحيح، بل برأي فقط، وبفكرة، وبطريقة للقول فحسب. وهكذا باتخاذ الحجّة من كون المضمون والشكل هما ذاتيان، ومن عدم أهمية مجرد التفكير أو مجرد القول ـ فإننا نطالب بعدم تجريم هذه الكلمات وهذه الأفكار وهذا الرأي الذي هو مِلْكي، بل وملكي الروحي، بل ومن حيث هو تعبير واستكمال لما هو ملكي ولهذا يجب أن ينال أكبر إحترام واعتبار.

«لكن العنصر الجوهري هو أن الإهانات الموجهة إلى شرف الأفراد، والافتراء، وتشويه السمعة، وانعدام الاعتبار تجاه الحكومة وإداراتها وموظفيها ـ

خصوصاً تجاه الأمير، وتحقير القوانين أو التحريض على التمرد، الخ ـ هذه كلها جنايات أو جنح، حسب درجات شدتها».

أما العلوم، فهي على عكس ذلك، حينما تكون على الأقل علوماً حقيقية، فإنها لا تدخل في مجال الآراء والنظرات الذاتية. كما أن طريقة عرضها لا تقوم في الأساليب، والإيماءات، وأنصاف الكلمات، والكنايات. بل تقومَ على التعبير الصريح الذي لا لبس فيه، التعبير الدقيق الأمين على المعنى وعلى المدى الذي للمضمون. ولهذا فإنها لا تندرج ضمن باب ما يكوّن الرأي العام».

فإذا كان العلم يستمد حقه في التعبير (والضمان المتعلق به) من مادته ومن مضمونه ـ فكذلك الشأن فيما عسى أن يتضمنه التعبير من ظلم يمكن أن يسمح به؛ أو على الأقل أن يحتمل بسبب الاحتقار الذي يتعرض له. إن قسماً من هذه التعبيرات التي تقع تحت طائلة القانون يمكن أن يكون راجعاً إلى ذلك النوع من الانتقام الذي يلجأ إليه العجز الباطن حين يشعر بأنه يضطهد من جانب مواهب أو فضائل أعلى، وذلك لتوكيد الذات في مواجهة مثل هذا التفوق ولإعطاء التفاهة الخاصة نوعاً من الوعي الذاتي. فمثلاً كان الجنود الرومان يمارسون نوعاً من الانتقام الخفيف بأن ينشدوا أناشيد استهزاء بقوادهم في لحظة الانتصار، وبهذا يحققون نوعاً من التوازن مع هؤلاء القواد. فقد كانت هذه المظاهرة بالنسبة إليهم، نوعاً من التعويض عن قسوة الخدمة العسكرية والضبط والربط، وكذلك كانت احتجاجاً ضد كونهم لم ينالوا حظاً من التكريم المعطى للظافر[1]. أما الشكل الآخر من الانتقام، والذي هو سيّىء لأن الكراهية هي التي أوحت به، فإن أثره قليل، بسبب ما يثيره من احتقار، وهو في نظر الجمهور الذي يكوّن المشاهدين لهذا اللون من النشاط، في أنه يحدث أضراراً غير ذات أهمية، وفي الاستهجان الذي يحمله في داخله» (ملاحظة على بند ٣١٩).

ومحصّل هذه الملاحظة المسهبة هي ما يلي:

---

(١) راجع ما يقوله سويتون في الفصل الخاص بحياة يوليوس قيصر في كتابه «سير القياصرة» (بند ٤٩): «وحين انتصر على الغاليين Gaulois (سكان فرنسا آنذاك) كان من بين المساخر التي كان من عادتهم أن يصاحبوا بها مسيرة الظفر ـ أنهم كانوا يكررون مراراً هذه المقطوعة: «قيصر أخضع الغاليين؛ نيقوديم أخضع قيصر؛ قيصر انتصر لأنه أخضع الغاليين، نقوديم لم ينتصر لأنه أخضع قيصر» وراجع أيضاً Velleius paterculus: التواريخ الرومانية» حـ٢ ص٦٧. وقد أشار إلى هذين الموضعين T.M. Knox في ترجمته الانجليزية (ص٣٧٣).

١ ـ ليس المقصود بحرية الصحافة أن يقول الكاتب ما يشاء، لأن الجريدة ليست هي إطلاق العنان للهوى والجموح.

٢ ـ وحرية الصحافة يجب أن تخضع للقوانين الموضوعية التي تصدرها الدولة، لا للقوانين الاستبدادية.

٣ ـ ذلك لأنه لا يجوز السماح للصحف بأن تحرض على السرقة، والقتل، والتمرد.

٤ ـ لكن كون الكتابة الصحفية قد تؤدي ـ بطريقة غير مباشرة ـ إلى نتائج سيئة ـ لا يبرر إلغاء حرية التعبير. وليس من حق الحكومة إن تقرر هي بنفسها ما عسى أن تكون النتائج السيئة غير المباشرة لحرية التعبير.

٥ ـ إذا كان الرأي الذي عبرت عنه الصحيفة فيه إهانة لبعض الأشخاص فعلي هؤلاء الأشخاص من أنفسهم أن يدافعوا عن أنفسهم، وفي بعض الأحوال أن يرفعوا الأمر إلى المحاكم لكن ليس من اختصاص المحاكم. أن تحد من حرية التعبير بما هي حرية تعبير، لأنه لا يوجد قانون يمنع من حرية التعبير.

٦ ـ وإذا كانت آراء الكاتب في الصحف تستند إلى مجرد شائعات وثرثرات لا أهمية لها، فإنها ستسقط من تلقاء نفسها في هاوية الاحتقار والنسيان، ولا حاجة إذن إلى تعقبها بالمحاكمات.

٧ ـ أما إذا كان من شأنها إهانة الأشخاص وتحقير الحكومة والسلطات والموظفين، وخصوصاً إذا كانت فيها إهانة للأمير، أو الإزدراء بالقوانين فإنها تعدّ جنايات أو جنحاً بحسب درجة خطورتها.

٨ ـ لكنه لا يجوز للقضاة ولا للحكومة أن تبالغ في تقدير المخاطر التي سينجم ـ أو ربما تنجم ـ عن هذه الآراء، خصوصاً وأن القوانين مصوغة عادة في عبارات غامضة تحتمل العديد من التأويلات، كما أن عبارات الكتاب قد تكون إنشائية أو ملتوية بحيث لا ينبغي أن تؤخذ بحروفها. خصوصاً وأن من الملاحظ في كثير من الأحيان أن القضاة ينزلون بسهولة إلى إصدار أحكام قاسية أو ظالمة على عبارات لا تحتمل التأويل الذي يذهبون إليه إلاّ بعُسْر.

٩ ـ ذلك فيما يتعلق بحرية الصحافة في التعبير عن الأمور العامة. أما في

العلوم، فلا يجوز أبداً إخضاعها إلى أية قيود، بل لا بد من أن تترك لها الحرية الكاملة في التعبير، ولا يجوز إخضاعها لأية رقابة من جانب الحكومة ولا إلى أيّ ترتيبات قانونية، لأن العلوم تندرج في ميدان العقل الذي هو الحرية في ذاتها ولذاتها، وبالتالي لا يجوز إخضاعه لأية قيود. إن العلوم ليست نتاج الأهواء والظنون والآراء الذاتية، ولهذا لا يمكن أن تنحدر إلى جرائم. ولا يجوز إلجاؤها إلى الكناية والمجاز والتلميح والتعريض فيما تعبر عنه من حقائق. إن العلوم هي مجرد أقوال، وليست أفعالاً. وما عسى أن ينجم عنها من تشويش، فإنما تقع مسؤوليته على القرّاء لا على المؤلفين ولا يحق للدولة أن تتدخل في المجادلات العلمية.

١٠ ـ وإذا حمل العاجزون والتافهون على أصحاب المواهب الرفيعة في ميدان العلم، فالأجدر بهؤلاء الأخيرين أن يهملوا هذه الحملات الصادرة عن الحقد والعجز والتي لا يمليها إلا محاولة الانتقام بالانتقاص من العقول الكبيرة، وكأن في ذلك توكيداً لذواتهم، وهم في الواقع لا ينتقمون إلا من أنفسهم الوضيعة الخاوية من كل علم وفضل.

ويختم هيجل هذا الباب بتوكيد أن «الذاتية، بوصفها خميرة لانحلال الحياة والوجود الخاصين بالدولة، تجد حقيقتها في مضادها، أعني في الذاتية التي في هوية مع الإرادة الجوهرية. والأولى يتجلى في الرأي، وفي الهَوَس بالتفكير العقلي، اللذين يسعيان لإبراز عَرَضينهما، وبهذا يدمران نفسيهما بنفسيهما، والثانية تكون تصور سلطة الأمر، لكنها من حيث هي مثالية الكل، فإنها لم تصل بعدُ ـ في هذه المرحلة من عرضنا هذا ـ إلى حِقها وإلى وجودها العيني» (بند ٣٢٠).

وهيجل يقصد من هذه العبارة الأخيرة إنه ينبغي انتظار ما سيقوله في الفصل التالي عن السيادة في خارج البلاد من أجل معرفة الدولة في وحدتها وكليتها الحقيقية.

سيادة الدولة في مواجهة الخارج

فلسفة الحرب

كما أن للأفراد في الدولة فردية واستقلالاً، فكذلك الدول تجاه بعضها البعض لها فردية واستقلال. «إن للدولة فردية، وهذه الفردية توجد جوهرياً بوصفها

فرداً، وفي الحاكم بوصفه فرداً واقعياً مباشراً» (بند ٣٢١).

والفردية، بوصفها وجوداً ـ من أجل ذاته مستبعداً للغير، تتجلى في علاقتها مع الدول الأخرى، التي كل واحد منها مستقلة بالنسبة إلى سائر الدول ولما كان الوجود من أجل ذاته للروح الحقيقية يجد وجوده العيني في استقلاله، فإن هذا الاستقلال هو الحرية الجوهرية للشعب وشرفه الأكبر.

«ملاحظة: وأولئك الذين، حين يتحدثون عن جماعة تكوّن دولة متفاوتة في درجة الاستقلال ولها مركز خارجها، ينسبون إليها الرغبة في فقدان هذا المركز ابتغاء تكيف كلّ واحد مع جماعة أخرى ـ لا يعرفون جيداً طبيعة الجماعة والشعور الذي لدى الشعب بنفسه وباستقلاله. إن أول قوة بها تدخل الدول في التاريخ هي هذا الاستقلال، حتى لو كان لا يزال بعدُ مجرّداً، ولا يحصل إلا فيما بعد على تطوره الباطن. ولهذا نجد أنه، على رأس هذا التجلّي الأولى يوجد فرد أو رئيس قبيلة، الخ» (بند ٣٢٢).

ومعنى هذا البند أن الاستقلال هو جوهر أية دولة، وأن من الوهم أن تحاول دولة إدماج دولة أخرى في داخلها سواء بالغزو أو بالتفاهم الودي، لأن هذا الاندماج سيؤدي إلى فقدان الدولتين روحهما وكيانهما الحقيقي الجوهري. ومن هنا رأينا على مجرى التاريخ أن كل محاولات إدماج دولة في أخرى قد أخفقت إخفاقاً ذريعاً ولو بعد مرور فترة من الزمان قد تطول. وهذا هو ما يفسر انحلال كل الامبراطوريات: الامبراطورية المصرية القديمة، الامبراطورية اليونانية التي خلفها الاسكندر الأكبر المقدوني، الامبراطورية الرومانية، الامبراطورية الإسلامية، امبراطورية شارلمان، امبراطورية شارلكان (كارل الخامس)، امبراطورية نابليون، الامبراطورية الفرنسية في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، والامبراطورية البريطانية حوالي منتصف هذا القرن، وأخيراً الامبراطورية الروسية التي تفككت في عامي ١٩٩٠، ١٩٩١.

«وفي الوجود التجريبي، نجد أن هذه العلاقة السلبية للدولة مع نفسها تتجلى على شكل علاقة آخر بآخر [أي علاقة دولة بدولة أخرى]، كما لو كان السلبيّ أمراً خارجياً. ووجود هذه العلاقة السلبية يتخذ شكل حادث تشابك مع ظروف عَرَضية تأتي من الخارج. لكنه هذه هو اللحظة الخاصة والعليا لحياة الدولة ـ ولانهائيتها العقلية من حيث هي مثالية لكل ما هو متناه فيها ـ والجانب الذي فيه الجوهر، من

حيث هو قوة لا متناهية، ضد كل ما هو فردي وجزئي، وضد الحياة، وضد المِلْكية وحقوقها، وضد كل الدوائر الأخرى ـ نقول: الجانب الذي فيه الجوهر يكشف في الوجود وفي الوعي نفسه انعدامها» (بند ٣٤٣).

والمقصود من هذا البند أن الاستقلال إذا ما اصطدم بمطامع دولة أجنبية، لا بد أن يؤدي إلى تضحيات تهون إلى جانبها حياة الأفراد وأموالهم.

ولهذا يقول في البند التالي (بند ٣٢٤): «إن هذا المصير الذي يجعل من مصلحة الأفراد وحقوقهم عنصراً مصيره الزوال ـ هو في الوقت نفسه العنصر الإيجابي في فرديتهم، طبعاً ليس في فرديتهم العرضية المتغيرة، وإنما في فرديتهم الموجودة بذاتها ولذاتها. وإنه لواجب جوهري عليهم أن يكونوا على وعي بهذا الموقف: أعني واجب المحافظة على هذه الفردية الجوهرية، على استقلال الدولة وسيادتها، وذلك دون خوف من الأخطار وبقبول التضحية بأموالهم وبأنفسهم، وبآرائهم، وبكل ما يندرج ضمن حياة كل واحدٍ منهم».

وفي الملاحظة على هذا البند يحدد هيجل معنى الحرب وضرورتها. فيفند أولاً القول الذي يزعم أن الحرب تناقض مفهوم الدولة، بدعوى أن مهمة الدولة هي المحافظة على أرواح المواطنين وأموالهم، بينما الحرب تقضي على أرواح المواطنين وتدمّر أموالهم، ويرد هيجل على هذا القول بأن يقول: «لا ينبغي أن نعدّ الحرب شرّاً مطلقاً، وعَرَضاً خارجياً سببه هو الآخر عَرَضي، في أي شيء: في انفعالات الحكام أو الشعوب. إن ما يكوّن جزءاً من طبيعة العَرَض يلقى دائماً العَرَض، وهذا المصير هو الذي يكوّن الضرورة. ولنضف إلى ذلك أن التصور والفلسفة يسقط وجهة نظر العَرَضية المحضة ويعرفان فيها ـ من حيث هي المظهر ـ ماهيتها، أعني الضرورة. إن من الضروري أن يوضح المتناهي ـ أي الحياة والمِلْك ـ على أنهما عَرَض، لأن هذا هو ما يكوّن تصور ما هو متناه. وهذه الضرورة لها ـ من ناحيتها ـ شكل قوة طبيعية: كل ما هو متناه فانٍ وعابرٌ. لكنه في الماهية الأخلاقية، في الدولة، الطبيعة تفقد هذه القوة، والضرورة نفسها تصبح من عمل الحرّية، تصبح شيئاً أخلاقياً؛ وهذا الطابع العابر لما هو متناهٍ يصبح حينئذ شيئاً مراراً؛ والسلبية التي تكوّن أساسه يصير الفردية الجوهرية الخاصة بالكائن الأخلاقي.

«وفي حالة الحرب، بطلان الأشياء والأموال الوقتية، هذا البطلان الذي

يؤدي، في العادة، إلى إطلاق الأقوال الداعية إلى التقوى، يؤخذ مأخذ الجد. ولهذا السبب فإن الحرب هي العنصر الذي فيه مثالية ما هو جزئي تحصّل على حقها وتصبح حقيقة واقعية. وحينئذ يكون للحرب هذا المعنى الأسمى إلا وهو ـ كما قلت في مكان آخر ـ «بالحرب يحافظ على الصّحة الأخلاقية للشعوب في عدم اكتراثها للأمور غير المحددة وفي مواجهة العملية التي بها هذه الأمور غير المحدّدة تستقر عاداتٍ وتصبح ثابتة، مثلما أن حركة الرياح تحافظ على المياه في البحيرات من خطر التعفّن الذي يصيبها به السكون المستمر، وهذا هو ما يحدثه للشعوب السلام المستمر، وبالأحرى السلام الدائم[1].

ويستفاد من هذا الموضع أن هيجل يرى في الحرب:

١ ـ أنها أمر طبيعي ينبغي ألا نجزع منه، لأنها إذا كانت تقضي على الأرواح والممتلكات، فإن هذه أمور عرضية زمنية زائلة، والعَرَضي مآله حتماً إلى الزوال؛

٢ ـ من شأن الحرب أن تهزّ عادات الناس وما ألفوه، فهي إذن دافع إلى التطور والتغيير؛ ومثلها مثل الرياح التي تهب على مياه البحيرات فتجدده وتنعشه، ولولا هذه الرياح لصارت مياه البحيرات آسنة عفنة. فلولا الحرب إذن لأصاب الشعوب العفن والفساد.

٣ ـ كلما طالت فترة السلام ازدادت أسباب انحلال الشعوب؛ والسلام الدائم ـ إن وجد ـ سيؤدي إلى فناء الإنسانية.

وواضح من هذه العبارة، الأخيرة أن هيجل يهاجم فكرة «السلام الدائم» التي أشاد بها أمانويل كنت ودعا إليه في رسالته: «من أجل سلام دائم»[2] وكلامه هنا سيرده نيتشه في كتابه: «هكذا تكلم زرادشت»، وبلهجة أشد انفعالا[3] وحماسة.

وهيجل يقرر نفس المعنى في كتابه «ظاهريات الروح» (ترجمة هبوليت، جـ٢ ص٢٣) فيقول: «كيلا نترك النظم الجزئية تغوص وتتحجر في هذه العزلة، وإذن من أجل ألا نترك الكل يتحلل ويتفكك، والروح تتبخر فإنه يجب على الحكومة

---

(١) هيجل يشير ويقتبس هنا من كتابه: «طرائق المعالجة العلمية للقانون الطبيعي»، سنة ١٨٠٢.

(٢) راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «فلسفة القانون والسياسة عند كنت»، الكويت، سنة ١٩٨٠.

(٣) راجع الفصل الأخير من كتابنا: «نيتشه» (ط١: سنة ١٩٣٩؛ ط٦، الكويت سنة ١٩٧٦.

بين الحين والحين أن تهزّها في أعماقها بواسطة الحرب؛ وعليها بالحرب أن تقلب النظام الذي يصبح عادياً، وأن تنتهك حقها في الاستقلال؛ وكذلك الحال بالنسبة إلى الأفراد الذين يغوصون في هذا النظام القائم، وينفصلون عن الكل ويطمحون إلى الوجود لذاته الذي لا يقبل التغيير، وإلى أمن الشخص - يجب على الحكومة، في هذا العمل المفروض عليهم، أن تشعرهم بسيّدهم، وهو الموت. فبفضل هذا الانحلال لشكل المعاش، تمنع الروح من الغوص في الآنية الطبيعية، بعيداً عن الآنية الأخلاقية: إنها بذلك تحافظ على ذاتية الوعي، وتسمو به في الحرية وفي قوّته».

وفي كتابه: «طرائق المعالجة العلمية للقانون الطبيعية» يقرر أن الخوف من الموت يجر معه فقدان الحرية، ويؤكد أن «الحرية المحضة هي، في تجليها الظاهري، الموت؛ وبواسطة الاستعداد للموت تكشف الذات عن كونها حرّة، وأنها فوق كل قسر» (ص٥٣، من الترجمة الفرنسية لبورجوا، الناشر فران ص٥٥، باريس سنة ١٩٨٢).

«والتضحية بالنفس من أجل شخصية الدولة تكوّن الرابطة الجوهرية بين كل أبنائها تجاه الدولة، وتبعاً ذلك فإنها واجب على الجميع بيد أن هذه الرابطة لما كانت الجانب الوحيد للمثالية المقابل لواقع الوجود الجزئي، فإنها تصير رابطة خاصة، تكرس نفسها له طبقة خاصة، هي طبقة الشجاعة Der Stand der Tapferkeit (بند ٣٢٥). وهو يقصد بهذه الطبقة الخاصة: الجيش.

«والمنازعات بين الدول يمكن أن تتعلق بأية ناحية من نواحي العلاقات فيما بينها»، والطبقة الخاصة التي تكرّس للدفاع عن الدولة مهمتها هي معالجة المنازعات التي من هذا النوع لكن حين تكون الدولة - من حيث هي دولة - مهدّدة في استقلالها، فإن الواجب يدعو كل المواطنين إلى الاشتراك في الدفاع عنها. ولما يسمو الجميع هكذا إلى القوة، وينتزعون أنفسهم من الحياة الداخلية ابتغاء الالتفات نحو الخارج، فإن الحرب الدفاعية تصبح حرباً للغزو.

«ملاحظة: إذا أصبحت القوات المسلحة لدولة ما جيشاً دائماً، وإذا صارت المهمة الخاصة بالدفاع طبيعة، فهذه في الواقع هي الضرورة نفسها التي تجعل سائر العناصر: مصالح الدولة وشؤونها - توجد نظام الزواج وتكوين مختلف الطبقات: الطبقة الصناعية، طبقة الموظفين، طبقة رجال الأعمال. والتفكير العقلي، في

حركته الدائمة بين مختلف الحجج، يتوه في اعتبارات لا تنتهي ابتغاء أن يعرف هل في تكوين جيوش دائمة مزايا أكثر أو مضار. والرأي الشائع، يميل بالأحرى إلى القول بأن في ذلك مضارّ أكثر، لأن مفهوم الشيء أصعب في الإدراك من مظاهره الخارجية أو المنعزلة، ولأن مصالح وأهداف الخاصة (النفقات الحربية ونتائجها، وزيادة الضرائب، الخ) أشدّ إرهاقاً في وعي المجتمع المدني وهو في ذاته ولذاته ضروري، ولكنه بالنسبة إلى المجتمع المدني ليس إلاّ وسيلة» (بند ٣٢٦).

وهيجل يثير في هذا البند مشكلة لا تزال هدفاً للنقاشات والمساجلات المستمرة في عصرنا الحاضر، ولكل وجهة نظر مدافعون أقوياء عنها. هل يجب وجود جيش دائم، أو يقتصر وجوده على وقت الحرب فعلاً ضد دولة أجنبية؟ إن وجود جيش دائم يثير مصاعب كبيرة: فهو أولاً يكلّف كثيراً؛ وهو ثانياً يغري بعض الطامحين من الضباط ـ الكبار والصغار على السواء ـ على القيام بانقلابات عسكرية مما يدمّر النظام والأمن، ويخرب مصالح الإنسان، ويقضي على الحريات الفردية والجماعية ويدمّر مرافق العمران، الخ الخ من البلايا التي لا نهاية لها والتي يعرفها جيداً سكان البلاد العربية في النصف الثاني من القرن الحالي، وسكان سائر البلاد في أفريقية، وفي آسيا وفي أمريكا اللاتينية بل إن مجرد وجود جيش دائم، حتى لو لم يَقُمْ بانقلابات عسكرية، من شأنه أن يخلق طبقة تشعرها امتيازاتها أنها فوق سائر طبقات المجتمع، مما يوّلد المظالم والاعتداءات على سائر الطبقات، وهو ما يؤدي قطعاً إلى وجود حزازات صريحة أو مكتومة لا بد أن تنفجر ذات يوم، بين سائر أبناء المجتمع الواحد. ولدينا في تاريخ الخلفاء العباسيين والدول الإسلامية من القرن الثالث الهجري حتى اليوم أبلغ الشواهد على ذلك.

وهيجل يكتفي بأن يقرر أن هذه المشكلة تتجاذبها الحلول والآراء؛ ولا يدلي برأي صريح فيها، وإن كان أميل إلى القول بأن في وجود جيش دائم من البلايا أكثر مما فيه من المزايا. ويلوح هنا أثر التقية على إبداء رأيه الخاصّ.

الشجاعة

ودور الشجاعة هي ـ من أجل ذتها ـ حرية شكلية، لأنها تكوّن الموقف الذي فيه الحرية تتحدد من كل الأهداف الخاصة: من الملكية (بكسر الميم وسكون اللام)، من المجتمع، من الحياة؛ بيد أنها لا تحقق هذا السلب بطريقة واقعية من

الناحية الخارجية، والتعبير الخارجي، كإنجاز للفعل الشجاع، ليس في ذاته من طبيعة روحية: إذ يمكن المرء أن يكون مستعداً له باطناً لهذا الدافع أو ذاك، ونتيجته الواقعية يمكن ألا تكون من أجل ذاته ولربما من أجل الآخرين فقط. (بند ٣٢٧).

«والقيمة العقلية للشجاعة، من حيث هي استعداد نفسي، تقوم في الهدف النهائي، الحق، المطلق، تقوم في سيادة الدولة وحقيقة هذا الهدف النهائي، بوصفه من عمل الشجاعة، الواسطة إليه هي التضحية بالحقيقة الذاتية، أي بالشخصية ومن أجل هذا فإن هذا الشكل يحتوي على قسوة المتقابلات القصوى: المغايرة Aliénation، لكنه كوجود للحرية. والاستقلال الأكبر للوجود من - أجل - ذاته الذي يتخذ وجوده في الوقت نفسه شكل آلية نظام خارجي وآلية الخدمة والطاعة التامة والتخلي عن الرأي الشخصي والحكم الشخصي، وغياب الروح الخاصة، وفي الوقت نفسه حضور الذهن بأشد ما يكون الحضور في كل لحظة، والتصميم الأقوى - وطريقة الفعل الأشدّ عداوةً، وبالتالي الأشدّ شخصية تجاه أفراد (العدو)، وكل هذا لا يستبعد عدم اكتراث مطلقاً نحو هؤلاء الأفراد، بل وإحسان من نوع خاص من حيث هم أفراد.

«ملاحظة: أن يعرِّض المرء حياته هو قطعاً أكبر من خوف الموت، لكن هذا يبقى شيئاً سلبياً. تماماً، وليس له إذن أيّ تحديد ولا أية قيمة لذاته. بل فقط العنصر الإيجابي والهدف والمضمون هي التي تهب لهذا الهدف معنى. إن اللصوص والسّفاحين الذين يستهدفون هدفاً هو الجريمة، والمغامرون الذين لهم هدف صنعه رأيهم، الخ - لديهم هم الآخرون شجاعة تعريض حياتهم. ومبدأ العالم الحديث، والفكر الكلّي - قد أعطوا الشجاعة أعلى شكل، وتجلّيها يبدو أكثر آلية وكفعل شجاعة لم يقم به هذا الشخص باعتباره فرداً، بل بوصفه عضواً في كلّ؛ وكذلك، هذا التجلّي ليس موجهاً ضد أشخاص من حيث هم أفراد ما بل ضد كلِّ معادٍ بوجه عام، حتى إن الشجاعة المشخصة تبدو كشجاعة لم تعدُ بعدُ شخصية. وهذا المبدأ أسهم في اكتشاف السلاح الناري؛ وليس من قبيل الصدفة أن هذا السلاح قد بدّل الوجه الشخصي المحض للشجاعة وحوله إلى وجه أكثر تجريداً». (بند ٣٢٨).

وهيجل يقول في كتابه «مذهب الأخلاق» System der Sitlichkeit (نشرة

لسون Lasson ص٤٦٧): «إن هذه الحرب ليست حرب أسر ضد أُسَرٍ أخرى، بل حرب شعوب ضد شعوب أخرى، وتبعاً لذلك صارت الكراهية من نوع آخر، ولا علاقة لها بالشخصية الفردية. لقد تحوّل الموت إلى أمرٍ عام، لأن مصدره هو أمر عام. والمرء يقتل بدون غضب، لأنه إذا ظهر الغضب في القتال فإنه يقضي على نفسه بنفسه. والسلاح الناري هو من اكتشاف الموت العام، غير المكترث، اللاشخصي. وما يدفع إلى القتل هو الشرف القومي، وليس الرغبة في إصابة فرد بعينه. لكن الإهانة التي تسبّب الحرب تنشأ في عدم الاكتراث التام بالشرف المتعلق بكل فرد على حدة».

«وإذا كانت الدولة تتوجه إلى الخارج، فهذا ناشىء من كونها ذاتاً فردية. وعلاقاتها مع الدول الأخرى تتوقف إذن على سلطة الأمير الذي له **وحده الحق** في الإمرة على القوة المسلّحة ووضع علاقات مع الدول الأخرى بواسطة سفراء، وإصدار قرار بالحرب، وعقد السلام وسائر المعاهدات» (بند ٣٢٩).

وفي الإضافة إلى هذا البند يقول: «في كل الدول الأوروبية تقريباً، سلطة الأمير هي الرأس الفردي للدولة وعليه أن يسهر على العلاقات مع الخارج. وإذا وجدت وفقاً للدستور، جمعيات منظمة، فيمكن أن نتساءل هل هذه الجمعيات هي التي ينبغي لها أن تقرر الحرب والسلام؛ وعلى كل حالٍ إن لها دوراً تلعبه في هذا الأمر، على الأقل بسبب أنها هي التي تقرر وسائل تمويل الحرب. وفي انجلترا، مثلاً، لا يمكن القيام بحرب لا يرضى عنها الشعب. وبعضهم قد رأى أن الأمراء ومجالس الوزراء أسهل خضوعاً للانفعالات من الجمعيات (النيابية)، ولهذا السبب يجب أن يترك لها مهمة تقرير القيام بحرب أو إعلان سلام. ويعترض على هذا الرأي بأن يقال إنه غالباً ما يحدث أن الأمم بكاملها تنساق وراء الحماسة والانفعال أكثر مما ينساق أمراؤها. وفي مناسبات عديدة كان الشعب كله، في انجلترا، هو الذي دَفَع إلى الحرب، وإلى حدّ ما، أرغم الوزراء على القيام بها. فوليم پت William Pitt إنما يدين بشعبيته إلى كونه استطاع أن يعرف ماذا كانت الأمة تريد في عصره. وفقط فيما بعد حينما هدأت الانفعالات، أدرك الشعب أن الحرب لم تكن فيها فائدة، وأن من الممكن تحاشيها، وأنها قد أشعلت دون أن يُحسب حساب للوسائل المؤدية إلى الانتصار فيها. وفضلاً عن ذلك، فإن دولة ما ليست فقط على علاقة مع دولة أخرى، بل أيضاً مع عدة دول. وتبعاً لذلك، فإن

الموقف يصير من التعقيد بحيث لا يمكن أن يُدْرَس ويُفْهَم إلا بواسطة رأس الدولة».

القانون الدولي العام

«إن القانون الدولي العام يَنْتُج عن العلاقات بين دول مستقلة، وما هو في ذاته وبذاته يتخذ شكل ما يجب أن يكون، لأن وجوده الواقعي يقوم على إرادات مختلفة ذات سيادة» (بند ٣٣٠).

وفي الإضافة إلى هذا البند يقول: «إن الدول ليست أشخاصاً، بل هي شمولات Totalités مستقلة تماماً في ذاتها. ولهذا فإن علاقاتها تختلف تماماً عن كونها علاقات أخلاقية بسيطة، أو علاقات راجعة إلى القانون الخاص. وعلى الرغم من ذلك، فقد أريد في أحيانٍ كثيرة تصور العلاقات بين الدول من وجهة النظر الأخلاقية أو من وجهة نظر القانون الخاص. لكنه في حالة الأشخاص الخاصة، الموقف هو بحيث أن فوقها توجد محكمة تفصل بواسطة إصدار حكم، وهذا يتفق مع القانون. صحيح أن العلاقات بين الدول يجب أن تكون هي الأخرى متفقة مع القانون، لكن في شؤون هذا العالم ما هو في ذاته يجب أيضاً أن تكون لديه القدرة. لكن لما كانت لا توجد قوة قادرة على إصدار حكم ضد دولة - وهو أمر في ذاته - مطابق للقانون، وأن تترجم هذا الحكم إلى الواقع الفعلي - فإنه في هذا الميدان لسنا إلاّ أمام ما يجب أن يكون (لا ما هو كائن بالفعل). إن العلاقات بين الدول هي علاقات بين دول مستقلة، فإن كانت تعقد اتفاقات فيما بينها، فإنها تظل دائماً فوق هذه الاتفاقات».

وهيجل ها هنا ينقد آراء كنت Kant في رسالته الآنفة الذكر: «من أجل سلام دائم»، كما أنه ينقد المحاولات الأولية التي قام بها بعض رجال القانون في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر من أجل تكوين قانون دولي عام ينظم العلاقات بين الدول المستقلة. ونحن نعرف أن كل هذه المحاولات باءت بالإخفاق حتى قيام «عصبة الأمم» في سنة ١٩١٩، بل وحتى قيام هيئة الأمم المتحدة في سنة ١٩٤٥ غداة الحرب العالمية الثانية ولهذا صدق هيجل حين قال إن الكلام عن القانون الدولي هو كلام عما يجب أن يكون، على ما هو قائم فعلاً.

وهو يؤكد هذا المعنى في البند التالي (٣٣١)، فيقول: «إن الشعب، بوصفه

دولة، هو الروح في معقوليتها الجوهرية على الأرض. وينتج عن هذا أن الدولة، بالنسبة إلى الدولة الأخرى، هي ذات استقلال تام السيادة. والإقرار بذلك من ناحية دولة أخرى يكوّن أول اعتراف بشرعيتها المطلقة. لكن هذه الشرعية تظل شكلية تماماً. والمطالبة بالاعتراف بدولة فقط لأنها دولة إنما هي مطالبة مجردة (= نظرية). ومسألة معرفة هل دولة ما هي دولة موجودة في ذاتها ولذاتها ـ تتوقف على مضمونها، ودستورها، ووضعها. والاعتراف الذي يتضمن نوعاً من الهوية بين الدولتين يستند إلى حكم الأخرى وإرادتها.

«ملاحظة: كما أن الفرد لا يكون شخصاً حقيقياً إذا لم يدخل في علاقة مع أشخاص آخرين (راجع البند ٧١ ومواضع أخرى)، فكذلك الدولة لا تكون فرداً حقيقياً إذا لم ترتبط بعلاقات مع دول أخرى (راجع بند ٣٢٢). وشكلية «له ما»، وخصوصاً بالقدر الذي به هذه الدولة متوجهة نحو الخارج، وشرعية سلطة أميرها هي من ناحية أخرى مسألة داخلية صرف (لا يجوز لدولة أن تتدخل في الشؤون الداخلية لدولة أخرى)؛ لكنها يجب، من ناحية أخرى، أن تكمّل باعتراف دول أخرى ـ وهذا أمرٌ جوهري. لكن هذا الاعتراف مرتبط، من ناحيتها، باعترافها هي بالدول الأخرى التي يجب عليها أن تعترف بها؛ وتبعاً لذلك فإن هذه الدول الأخرى لا تستطيع ألاّ تهتم بما يجري في هذه الدولة.

«وفيما يتعلق بشعب رحّال، وبوجه عام بشعب لا يزال في مرحلة أولية من مراحل الحضارة، فمن الممكن أن نتساءل: بأيّ قدر يمكن اعتباره دولة. ووجهة النظر الدينية (كما كانت هي الحال في الماضي بالنسبة إلى الشعب اليهودي والشعوب الإسلامية) يمكن أن تواجه اعتراضاً أكبر من أجل الاعتراف بدولة ما» (بند ٣٣١).

ومحصّل هذا البند هو:

١ ـ إن الدولة هي السلطة التنفيذية الوحيدة على ظهر الأرض. ولا توجد «سلطة تنفيذية» أخرى تفصل فيما يجري من نزاعات بين الدول بعضها وبعض. فالمميّز الرئيسي للدولة هو أنها مستقلة وذات سيادة. وما دامت كذلك، فكيف يحق لسلطة خارجها أن تفصل في شؤونها؟! لو حدث ذلك، لكان تدخلاً خارجياً في شؤونها، وهذا انتقاص من استقلالها وسيادتها. ومن هنا نجد مثلاً في ميثاق جامعة الدول العربية الصادر في سنة ١٩٤٥ أن قرارات هذه الجامعة ليست ملزمة

إلاّ للدول الأعضاء التي توافق عليها ـ وهذا طبعاً تحصيل حاصل: لأن كون الدولة العربية المعينة قد وافقت على القرار فإنها ستلتزم به. كذلك تجد في ميثاق الأمم المتحدة الصادر في نفس العام أنه لا يجوز لهذه المنظمة أن تتدخل في الشؤون الداخلية لأية دولة عضو فيها (وطبعاً، ولا في غيرها).

٢ ـ ولا يعترف بدولة من مجرد كونها دولة، وإنما يعترف بها إذا كان دستورها ونظمها يبرر الاعتراف بها كدولة. وبعبارة أخرى لا يعترف بدولة، إلاّ إذا كانت نظمها وأوضاعها القانونية تجعلها جديرة بهذا الاعتراف.

٣ ـ والاعتراف بدولة لا بد أن يتم على سبيل المعاملة بالمثل: فالدولة التي تطالب دولة أو دولاً أخرى بالاعتراف بها يجب عليها هي بدورها أن تعترف بالدولة أو الدول الآخرى.

٤ ـ ولا يمكن الاعتراف بجماعة من الرحّالة أو بجماعة لا تزال على الفطرة أو قليلة الحظ من الحضارة ـ على أنها دولة مستقلة ذات سيادة.

٥ ـ وقيام دولة على الدين فقط يلقى اعتراضات قوية من جانب الدول الأخرى لأنه لا يسمح بوجود هوية عامة تشترك فيها الدول المختلفة.

«والحقيقة الواقعية المباشرة التي فيها توجد الدول بعضها بالنسبة إلى بعض تتفرع إلى علاقات متعددة تحريرها يتوقف على الإرادة الخاصة بكلا الطرفين ولها إذن، بوجه عام، الطبيعة الشكلية للعقود. ومادة هذه العقود تتنوع مع ذلك إلى أصناف أقل بكثير جداً من تنوع العقود في المجتمع المدني، حيث يكون الأفراد الخاصة يتوقف بعضهم على بعض على التبادل، من نواحي علاقات عديدة بينما نجد على عكس ذلك ـ أن الدول المستقلة هي كليات تتولى هي بنفسها الوفاء بحاجاتها» (بند ٣٣٢).

«والمبدأ الأساسي في القانون الدولي، من حيث هو قانون كلي يجب ـ في ذاته ولذاته ـ أن يفرض نفسه على العلاقات بين الدول، وتبعاً لذلك يختلف عن المضمون الخاص للمعاهدات المعقودة فعلاً ـ هو أن هذه المعاهدات يجب أن تحترم، لأن عليها تقوم التزامات الدول بعضها تجاه بعض. لكن لما كانت العلاقة بين الدول بعضها ببعض مبدؤها هو سيادة كل واحدة منها، فإنها توجد بعضها بالنسبة إلى بعض في حالة الطبيعة (الفطرة)، وليست لحقوقها حقيقة فعلية موجودة

في إرادة عامة تكوّن سلطة فوقها جميعاً، وإنما لكل واحدة منها إرادتها الخاصّة. ولهذا فإن هذه المهمة الكلية للقانون الدولي تبقى إذن في مستوى ما ـ يجب ـ أن ـ يكون. وينجم عن هذا أننا نشاهد، في العلاقات الفعلية بين الدول، توالياً للعلاقات وفقاً لهذه المعاهدات وإلغاء هذه العلاقات.

«ملاحظة: ولا توجد محكمة للفصل في المنازعات بين الدول، وغاية ما هناك أن تجد فقط مُحكمين أو وُسَطاء، لا يستطيعون مع ذلك (التدخل إلاّ بطريقة عارضة منها وباتفاق مع الإرادة الذاتية الخاصة بكل واحدة من هذه الدول ذات العلاقة بالمنازعة القائمة. ومشروع كَنْت Kant للسلام الدائم الذي يمكن تحقيقه بواسطة اتحاد فدرالي بين الدول ـ اتحاد فدرالي يعالج كل المنازعات، ويسوّي كل الخلافات، بوصفه سلطة تعترف بها كل دولة ـ أقول إن مشروع كَنْت هذا يفترض الانضمام الإجماعي للدول. بيد أن مثل هذا الانضمام يقوم على أسباب واعتبارات أخلاقية أو دينية أو غيرها، وإذن ـ بوجه عام ـ يقوم دائماً على الإرادة الجزئية الخاصة (بهذه الدول)، ويظل تبعاً لذلك عرضة للطوارىء العارضة» (بند ٣٣٣).

«ولهذا السبب فإن، في المنافسة التي تقوم بين الدول بعضها ضد بعض، نجد أنه حين لا تصل هذه الدول إلى تسوية خلافاتها عن طريق المفاوضات، فليس هناك من وسيلة غير **الحرب** تستطيع الفصل فيما بينها. ونظراً إلى المجال الفسيح لأعمال الدول وتنوع علاقاتها، فإنها معرّضة بواسطة مواطنيها لاعتداءات متعددة. لكن، من بين هذه الاعتداءات، ما هي تلك التي تكوّن انتهاكاً محدداً للمعاهدات، وما هي تلك التي تعتبر عدواناً على الشرف وعلى سلامة دولة ما ـ ذلك أمرٌ يبقى غير محدّد في ذاته. ذلك لأن دولة ما يمكن أن تضع شرفها وقيمتها اللانهاية في كل المسائل التي تتعلق بها، وتبعاً لذلك تتخذ موقفاً متصلباً بمقدار ما أن شخصية قوية تشعر بأنها منجذبة ـ بعد فترة طويلة من السلام الداخلي ـ إلى إيجاد وخلق مجال لنشاطها في خارج حدودها» (بند ٣٣٤).

«وفضلاً عن ذلك، فإن الدولة لا تستطيع ـ بحكم ما في جوهرها بوجود روحي ـ أن تقتصر على اعتبار الحقيقة المادية للإهانة وحدها. بل ينضاف إلى ذلك، كسبب للنزاع، لبقية تصورها لهذه الإهانة على أنها خطر يتهددها من جانب دولة أخرى؛ تضاف إلى هذا أيضاً كيفية تقدير ما هو مجرد احتمالات، تقديراً يميل إلى المبالغة أو إلى التقليل، واستشعار نيات عدوانية، الخ» (بند ٣٣٥).

«ومن حيث أن الدول، في علاقاتها بعضها مع بعض بوصفها دولاً مستقلة، تتواجه كإرادات جزئية خاصة، وأن مصداق المعاهدات يقوم على هذا الأساس، وهو أن الإرادة الجزئية للكل هي خيرة، وفقاً لمضمونه ـ فإن هذا الخير هو القانون الأعلى الذي يحدد سلوك دولة في علاقاتها مع الدول الأخرى؛ وهذا خصوصاً وأن صورة Idee الدولة هي هذا: أعني أن فيها التعارض بين الحق بوصفه حرية مجردة وبين المضمون الذي يملئهما: الذي هو الخير ـ نقول إن هذا التعارض يقضي عليه، وأن الاعتراف الأول بالدول (راجع بند ٣٣١) يعدّ صالحاً بالنسبة إليها كلها من حيث هي كليات عينية». (بند ٣٣٦).

ومعنى هذا البند أن المصلحة الخاصة هي المبدأ الأسمى عند كل دولة دولة. أما الدولة، من حيث هي صورة Idee، أي في معناها المثالي، فإنها ليست أنانية لا تفكر إلاّ في مصلحتها الخاصة. لكن علاقاتها الخارجية هي التي تجعلها أنانية.

ولكن صورة Idee الدولة شيء، وحقيقتها الفعلية في الواقع العملي شيء آخر. إذ نجد في الواقع «أن الخير الجوهري للدولة هو خيرها الخاص بوصفها دولة مفردة، ومصلحتها المعينة، في موقف وفي ظروف خارجية معينة، بما في ذلك العلاقات الخاصة الناشئة عن المعاهدات. وتبعاً لذلك فإن الحكومة هي جزئية (خاصة) وليست عناية كلية (راجع بند ٣٢٤، ملاحظة). كذلك نجد أن الهدف المقصود في العلاقات مع سائر الدول، والمبدأ الذي يُرْجَع إليه لمعرفة هل الحروب والمعاهدات عادلة ـ ليسا هما الفكر الكلّي (ذا النزعة المحبة للإنسانية)، بل الخير الذي يوصل إليه بالفعل أو الذي هو مهدّد في خصوصيته المعيّنة.

«ملاحظة: التقابل بين الأخلاق والسياسة، والمطالبة بجعل السياسة متفقة مع الأخلاق كانا ـ في وقت ما ـ موضوعاً حيوياً راهناً أثار العديد من المناقشات. وحسبنا هنا أن نبدي ملاحظة عامة، وهي أن خير دولة ما له معنى آخر غير الخير الخاص بفرد جزئي، وأن الجوهر الأخلاقي، أعني الدولة، له وجوده العيني مباشرةً، أيّ حقه، لا في وجود مجرد، بل في وجود عينيّ. وهذا الوجود العيني ـ لا أي فكرة من الأفكار العامة العديدة، التي يعدها الناس أوامر أوخلاقية ـ هو مبدأ أفعالها وسلوكها. وحين يتحدثون عن الظلم المزعوم الذي لا بد للسياسة أن تمارسه في هذا التعارض المزعوم، مع الأخلاق ـ فإن مثل هذا القول يقوم بالأحرىٰ على طريقة سطحية وضحلة في تصور الأخلاق، وطبيعة ـ الدولة

وعلاقاتها مع وجهة النظر الأخلاقية». (بند ٣٣٧).

«ولأن الدول، من حيث هي كذلك، يعترف بعضها ببعض على التبادل، فإنه تبقى ـ حتى في حالة الحرب، تلك الحالة التي تسودها العوارض والتي فيها لا تعالج العلاقات بواسطة القانون، بل بواسطة القدرة ـ نقول إنه تبقى رابطة فيها تحترم الدول بعضها بعضاً من حيث أن لها قيمة في ذاتها ولذاتها، حتى إنه في ميدان الحرب تتحدد الحرب نفسها كحالة يجب ألا تستمر. إن الحرب تحتوي إذن على هذه القاعدة من قواعد القانون العام، التي تقضي بأنه فيها يحافظ على إمكانية السلام: فمثلاً يجب احترام السفراء، وأنه يجب ألا تتناول الحرب المؤسساتِ (أو: النظم) الداخلية، أو الحياة العائلية الهادئة والخاصة، ولا الأشخاص الخاصّين» (بند ٣٣٨) أي الأشخاص المدنيين غير المشتركين في القتال.

«وسلوك الدول بعضها تجاه بعض في زمان الحرب (مثلاً حين أخذ أَسْرىٰ) والحقوق التي تمنح في زمان السلم لرعايا دولة أخرى فيما يتعلق بعلاقاتهم الخصوصية ـ تقوم أساساً على أخلاق الأمم؛ وهذه الأخلاق تكوّن الكلية الباطنة لطريقهم في العمل، وهي كلية يحافظ عليها في كل الظروف» (بند ٣٣٩).

«والدول في علاقاتها المتبادلة تسلك سلوك الأفراد الخاصّين. ولهذا فإن هذه العلاقات تؤدي ـ على مستوى واسع ـ إلى جُهد (أو: مقدار) الأحداث، وإلى التفاعل الشديد الحركة والتغير للخصوصية الداخلية التي للانفعالات، والمصالح والأهداف، والمواهب، والفضائل، والعنف، والظلم، والرذيلة، وكذلك للعوارض الخارجية. إنه تفاعل في خلال مجراه الكلُّ الأخلاقي، واستقلال الدولة يتعرّضان للصدفة والبخت. ومبادىء أرواح الشعوب، بسبب هذه الخصوصية التي يكون فيها لهذه الشعوب حقيقتها الفعلية ووعيها بذواتها ـ من حيث هي أفراد موجودة ـ هي مبادىء محدودة: ومهامّها وأفعالها في علاقاتها التبادلية هي تجلي ديالكتيك تناهيها. وفي مجرى هذا الديالكتيك تنتّج «الروح» الكلية، روح العالم، الروح اللامحدودة التي تمارس حقها ـ وهذا الحق هو الحق الأسمى ـ غير هذه الأرواح المتناهية في التاريخ العالمي، الذي هو أيضاً المحكمة[1] العالمية» (بند ٣٤٠).

---

(١) هذا التعبير اقتبسه هيجل من الشاعر فردريش شلر Schiller، الذي قال في قصيدة بعنوان: «التسليم»، البيت رقم ٨٥ (وقد نظمها سنة ١٧٨٤): «إن تاريخ العالم هو محكمة العالم».

وخلاصة هذه البنود الخمسة الأخيرة هي أنه لما كانت كل دولة مستقلةً وذات سيادة، فليس فوقها أية سلطة تفصل في النزاعات التي تقوم بينها. وليس ثم غير وسيلتين للفصل في هذه المنازعات: الوسيلة الأولى هي عقد المعاهدات فيما بين بعضها وبعض، ابتغاء تحديد الالتزامات المتبادلة بينها، وعليها احترام هذه الالتزامات. فإن لم تحترم المعاهدات، أو إذا لم توجد أصلاً، فلا توجد إلا وسيلة أخرى واحدة هي الحرب. ولما كان معنى الحرب هو العنف والخراب وإلغاء التفاهم، فإن الحرب لا يمكن أن تدوم طويلاً، بل إننا نجد حتى في أثناء الحرب قواعد إنسانية مثل: احترام السفراء، مراعاة المدنيين غير المحاربين، عدم قتل الأطفال والنساء والشيوخ، وفي هذا ما يبشر بإمكان عودة السلام. ولئن لم يوجد حاكم يفصل في الواقع بين الدول، فإن هناك حكماً غير محسوس هو التاريخ العالمي، تاريخ روح العالم.

وهكذا لم يؤمن هيجل ـ لأنه كان واقعياً في السياسة ـ بالنداءات التي صدرت عن وليم بين Pienn (١٦٤٤ ـ ١٧١٨) ولا عن الأبيه دي سان بيير Abbé de saint-Pierre (١٦٥٨ ـ ١٧٤٣) في كتابه «مشروع للسلام الدائم» (سنة ١٧١٣)، ولا بما كتبه أمانويل كنت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) في رسالة «من أجل سلام دائم» (سنة ١٧٩٥) ولا بماكتبة جرمي بنتام Bentham (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢) في كتابه): «المدخل إلى مبادىء الأخلاق والتشريع» (سنة ١٧٨٩) ولا هنري دي سان ـ سيمون Saint-Simon (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥) في كتابه «إعادة تنظيم أوروبا» ـ وأضرب صفحاً عن هذه الرؤى الخيالية والآراء النبيلة نظرياً، غير القابلة للتحقيق في الواقع.

مراجع

عن فلسفة القانون والسياسة

عند هيجل

- Edmond Vermeil: «La pensée politique de Hegel», in rev. Métaphys. ex de Morale, 1931.
- L. Levy- Brühl: «La Théorie de l'Etat dans Hegel», in Séances et travaux de l'Ecole. des Sciences morales et politiques, T.XXX», 1889.
- J. Hyppolite: «la conception Hégélienme de l'Etat et sa critique par K. Marx» in Etudes sur Marx et Hegie.
- E. Wlel: Hegel et L'Etat. cinq Conférences. Paris, 1950.
- E. Fleischim ann: La philosophie politique de Hegel Paris, 1964.
- P. Chanley: Economie politique et philosophie chez Stewart et Hegel. Paris, 1963.
- J.H. Marast: la philosophie du droit de Hegel. Paris, 1869.
- B. Graethuysen: «La Conception de Hegel et La Philosophie politique en Allemagne», in Revue plil- osopnique, 1925.
- V. Basch: Doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne, Paris 1927.
- K. Rosenzweig: Hegel und der Staat. Oldenburg, 1920.
- Willelm See Berger: Hegel, oder die Entuwieklung des Geistes zur Freiheit, 1961.
- Hugeh H. Reyburn: The Ethical Theoryof Hegel, 1921, Reprinted 1967.
- Kuno Fischer: Hegels Leben, Werke, Und Leben, Hrsg. vin H. Falsenhein, 1911.
- Theador Haering: Hegel, Sein Wollen und sein werk, 2 bde, 1929- 38.
- Hegel und legal Theory. By Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, und David Gray Carlson.

- Kant's systém of Rights. By Leslie Arthur Mallbolland. New Jork, Columbia University Paris, 1990. pp. XVII, 434.
- V. Vera (éd.): Hegel interprète de Kant, 1981.
- Hegel- Jahrband, hrag. Seit 1961 von W.R. Bejer.
- Hegel- Studen, nrsq. seit 1961 von F.Nicolin und O.Pöggeler.
- Kurto Stinhcuer: Hegel- Bibliographie, 1980, 894 pages.
- H. Schsultz: Hegel der Denker der Individualität, 1957.
- K- H. Nusser: Hegels Dialektik und des Binzip des Revlutin, 1973.
- W. Seeverger: Hegel, oder die Eutwicklung des Geistes zur Freineit, 1961.
- Hermann Heller: Hegel und die nationale Mehtstaats ge danke in Deutchland, ein Beitrag, zur politisken geistes geschte, Leippig, Tenben, 1921, VI-210p.
- Julius Bünder, Martin Bune, Karl Larenz: Einful- rung in Hegels Rechts philosophie, Berlin, Junker und Dünnlaupt, 1991, IV- 94p.
- Alf. Poggi: «la filosofia giuridica di, F. Hegel» in rivista intern. d. filos.. Files, del Biritto, 1935.
- Jean Heffoeite: «la conception Hegelienne de l'Etat et sa critique par karl Marx», in Cahiers interm. de sciologie, 2 (1947).
- J. Barion: Hegel und die marxistische staatslehee, 2 Aufl. 1970.
- K. Lenk: Van Wéderspruch zur Apologie, Hegels Lerel- lxhafta- und Stastsiketrie, 1972.
- Hegel in der sicht der neuen Farchung, hrsg. von I. Fleitscher, 1973.

الفهرس

فلسفة القانون والسياسة

عند هيجل

الجزء الثالث

الحياة الأخلاقية



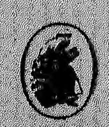
فلسفة القانون والسياسة عند هيجل



المؤلف في سطور

الدكتور عبد الرحمن بدوي

* حصل على شهادة الدكتوراه برسالته في «الزمان الوجودي» بإشراف الدكتور طه حسين سنة ١٩٤٣ .
* أسس ورأس قسم الفلسفة في جامعة «عين شمس» منذ ١٩٥٠ حتى ترك الجامعة في سبتمبر ١٩٧١ .
* عمل في عدد من الجامعات العربية، منها بنغازي والكويت وبيروت.
* عمل مستشارا ثقافيا ومديرا للبعثة التعليمية المصرية في «بيرن» من ١٩٥٦ - ١٩٥٨ .
* انتدب في ١٩٦٧ أستاذا زائرا لإلقاء محاضرات في السوربون.
* له أكثر من مائة وخمسين كتابا في تاريخ الفلسفة والدراسات الإسلامية والأدب الأوروبي.
* ترجم عددا كبيرا من روائع الأدب الألماني (جوته وبريشت وغيرهما).
* له فضل عظيم على الثقافة العربية بما حققه من مخطوطات، وما قدمه من دراسات وترجمات من كثير من اللغات الأوروبية الحديثة.
* ألف في السنوات الأخيرة عددا من الكتب باللغة الفرنسية في انتقال الثقافة اليونانية إلى الغرب عن طريق العرب، وفي الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، وأخيرا في الدفاع عن الإسلام.
* يقيم حاليا في باريس عاكفا على دراساته الخصبة المتنوعة.



المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بيروت، ساقية الجنزير، بناية برج الكارلتون، ص.ب: ١١-٥٤٦٠، العنوان البرقي: موكيالي، تلكس LE/DIRKAY

دار الشروق